600068482Y

Les petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. — C'est aussi par les perceptions insensibles, que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'ame et du corps, et même de toutes les Monades ou substances simples.

Leibnitz: Nouv. Ess. Avant-propos.

G. W. Leibnitz

und

seine Schule.

Von

Dr. Kuno Fischer
Docent der Philosophie.

Mannheim.
Verlag von Friedrich Bassermann.

1855.

Geschichte

der neuern Philosophie

von

Dr. Kuno Fischer
Docent der Philosophie.

Zweiter Band.

Das Zeitalter der deutschen Aufklärung:
Uebergang der dogmatischen zur kritischen Philosophie.

Mannheim.
Verlag von Friedrich Bassermann.

1855.

265. i. 641.

Vorrede.

Der vorhergehende Band dieſes Werks gehörte dem claſſiſchen Zeitalter der dogmatiſchen Philoſophie; der folgende wird demjenigen der kritiſchen gewidmet ſein: in die Mitte zwiſchen beide fällt naturgemäß die Periode des Uebergangs von der einen zur andern, vorausgeſetzt, daß ein ſolcher Uebergang, eine ſolche allmälige Annäherung zur kritiſchen Philoſophie von Seiten der dogmatiſchen in der That ſtattgefunden hat. Wenn es nun wirklich die deutſche Aufklärung iſt, die jenen Uebergang von Spinoza zu Kant in fortſchreitender Linie macht, wenn es nun wirklich Leibnitz geweſen, der die deutſche Aufklärung begründet, ſo ſind, meine ich, alle Gründe erſchöpft, warum wir mit dieſem Titel den zweiten Band dieſes Werks bezeichnen. Und die Beweiſe jener beiden hypothetiſchen Sätze werden ſich im Verlauf unſerer Darſtellung ſo vollſtändig als überzeugend darthun.

Ueber den Plan und die Einrichtung dieſes Buches bin ich dem Leſer einige Erklärungen ſchuldig, die hier in dem Vorwort ihren geeigneten Platz finden mögen. Ich habe gefliſſentlich

Leibnitz und ſein Syſtem mit der größten Ausführlichkeit, und die folgenden Philoſophen, welche zwiſchen Leibnitz und Kant die vermittelnde Stufenreihe bilden, mit gedrängter Kürze in einem Abſchnitt behandelt, um ohne Unterbrechung ihre geſchichtliche Continuität ſo hell als möglich erſcheinen zu laſſen. Bei der feſtgeſetzten Grenze des Buchs, die ich nicht zu weit überſchreiten durfte, konnte ich nur auf dieſe Weiſe Leibnitz und die Gruppe der folgenden, von ihm abhängigen, Philoſophen zu dem Geſammtbilde der deutſchen Aufklärung ergänzen. Und es war meine vornehmlichſte Aufgabe, dieſes Geſammtbild zu treffen, ſo zu treffen, daß Zweierlei deutlich erhelle: einmal, welche Bedeutung in der Geſchichte der Philoſophie das Zeitalter der deutſchen Aufklärung behauptet, und dann, in welchem Geiſte dieſes Zeitalter denkt, in welcher geſchichtlichen Ordnung ſich dieſer Geiſt fortbildet. So ſind Entwurf und Eintheilung des folgenden Werks von beſtimmten Geſichtspunkten abhängig, die mir ſchon vor meiner Arbeit feſtſtanden und während derſelben unaufhörlich vorſchwebten. Das Gewicht der leibnitziſchen Philoſophie liegt darin, daß ſie in allen Punkten zwiſchen Spinoza und Kant Mitte und Uebergang bildet. Soll ihr geſchichtlicher Charakter getroffen werden, ſo muß ſie ſo erſcheinen, daß ſie zwiſchen der Vollendung der dogmatiſchen und der Begründung der kritiſchen Philoſophie die große Differenz ausfüllt. Die Träger der deutſchen Aufklärung bilden in allen Punkten den Uebergang von Leibnitz zu Kant: ſie müſſen ſo erſcheinen, daß ſie zwiſchen Beiden, dem Reformator der dogmatiſchen und dem Begründer der kritiſchen Philoſophie,

die relativ kleine Differenz ausfüllen. Dieſe Träger der deutſchen Aufklärung ſind durchgängig von Leibnitz regiert, und wie verſchieden ihre Richtungen auch ſein mögen, ſo giebt es hier keinen Gegenſatz, der nicht in Leibnitz ſelbſt vereinigt wäre: es ſind verſchiedene und entgegengeſetzte Aeſte eines und deſſelben Stammes, deſſen Wurzel Leibnitz ausmacht. Giebt es unter den deutſchen Denkern zwiſchen Leibnitz und Kant einen größern Gegenſatz als Wolf und Hamann? Iſt nicht dieſer Gegenſatz geſchichtlich ausgeſprochen worden durch Mendelsſohn, der Wolf, und durch Jacobi, der Hamann verwandt war? Und doch wollen dieſe beiden einander entgegengeſetzten Träger der Aufklärung Etwas gemein haben mit Leſſing. Stimmt nicht Leſſing in einem Punkte mit Reimarus überein, der nichts Anderes war, als der kühnſte und conſequenteſte der Wolfianer? Worin aber Leſſing mit Wolf und Reimarus nicht übereinſtimmte, war es nicht eben derſelbe Punkt, worin Leſſing in eben derſelben Zeit Leibnitzen vertheidigte, worin er ſich mit Leibnitz in Uebereinſtimmung wußte? Dieſe unwiderſprechlichen, geſchichtlichen Thatſachen, wobei die wichtigſten Zeugen der Aufklärung ins Spiel kommen und alle Factoren derſelben vertreten werden, ſind dem aufmerkſamen Blick ein ſehr bedeutſamer Fingerzeig, daß in der leibnitziſchen Philoſophie der Schwerpunkt der geſammten Aufklärung geſucht werden müſſe, daß ſich Leibnitzens Herrſchaft weiter erſtrecke, als nach der herkömmlichen Meinung nur auf Wolf und deſſen Schule, daß vielmehr zwiſchen Leibnitz und Leſſing eine größere, innigere Uebereinſtimmung ſtattfinde, als

zwiſchen Leibnitz und Wolf. Was alſo hindert uns, die Träger der deutſchen Aufklärung, ſo weit ſie in die Wagſchale der Philoſophie fallen, als Leibnitzens *Schule* zu betrachten, wenn man das Wort nicht in einem zu engen, ſchülerhaften Verſtande faßt, und *Leibnitz ſelbſt* als den Meiſter und Genius dieſer Schule, die einem Zeitalter gleichkommt: ſein Syſtem als den Heerd, wo die deutſche Aufklärung ihre Fackeln anzündet, wo ſie zuletzt ſogar das Feuer findet oder wenigſtens finden kann, womit ſie ihre eigenen matten und nüchternen Lichter verdunkelt? So erſcheint für die Philoſophie des achtzehnten Jahrhunderts Leibnitzens Syſtem als die größte und bedeutungsvollſte Leiſtung. Es vermittelt den Gegenſatz von Dogmatismus und Kriticismus, den größten, welchen die Geſchichte der Philoſophie kennt; es erzeugt und belebt eines der philoſophiſch bewegteſten Zeitalter. Um dieſen geſchichtlichen Werth der leibnitziſchen Philoſophie zu erreichen, *muß* die Darſtellung das *vollſte* Licht über dieſes didaktiſche Kunſtwerk verbreiten; ſie muß daſſelbe ſo deutlich und ſo umfaſſend vortragen, daß es in allen ſeinen Theilen durchſichtig wird und überall ſeine Entwicklungsfähigkeit und Tragweite zeigt, daß auf der einen Seite der *Differenzpunkt* zwiſchen Leibnitz und Wolf, auf der andern der *Coincidenzpunkt* zwiſchen Leibnitz und Leſſing mit gleicher Evidenz zum Vorſchein kommt. Leibnitz mußte daher mit der größten Ausführlichkeit, die Andern, weil ſie durchgängig von ihm dependiren, durften mit gedrängter Kürze dargeſtellt werden. Wir haben allein den Fortſchritt der Gedanken verfolgt und deßhalb die Träger der Aufklärung

vorzugsweise in den Punkten beleuchtet, wo sie die leibnitzischen Ideen verändern und weiterführen, während mit Absicht im Schatten gelassen wurde, was entweder ohne geschichtliche Bedeutung und Triebkraft war, oder Nichts als eine müßige Wiederholung leibnitzischer Begriffe gewesen wäre. Es gehört aber ohne Zweifel zur Methode der geschichtlichen Darstellung, daß sie die Materien an ihrem richtigen und ursprünglichen Orte zur Anschauung bringt, daß sie namentlich die Ideen, welche geschichtlich wirken, da ergreift, wo sie entspringen, und nicht aus der zweiten oder dritten Hand aufnimmt. Um das unfruchtbare Einerlei der Wiederholung zu vermeiden, durften wir bei Wolf die Segel zusammenziehen, nachdem wir sie bei Leibnitz so weit als möglich entfaltet hatten. Auch haben wir geflissentlich die Linie der Aufklärung in der Richtung beschrieben, welche hart an der Grenze der nationalen Literatur hinführt, deren Gesichtspunkte sich überall der benachbarten Gegend der Literargeschichte zuwenden, denn in keinem Zeitalter ist zwischen Philosophie und Literatur der Wechselverkehr lebhafter und fruchtbarer gewesen, als in diesem. Natürlich mußten wir uns hier mit der Nachbarschaft begnügen, und durften, so lockend die Gelegenheit auch war, in das Gebiet der schönen Literatur nicht weitere Streifzüge unternehmen, die den Leser wie uns selbst von dem eigentlichen Thema entfernt hätten. Der Geschichtsschreiber der Philosophie sollte sich angelegen sein lassen, seine Objecte, indem er sie in Contact mit der Literatur setzt, dem Literarhistoriker nahe zu rücken, damit sie von hier in die weitere Culturgeschichte, und so

als wohlbegriffene Coefficienten der menſchlichen Bildung in die Staatengeſchichte übergehen können. Wenigſtens erfüllt die Geſchichte der Philoſophie eine ſtreng wiſſenſchaftliche Aufgabe, wenn ſie ihre Syſteme ſo darſtellt, daß dadurch die gleichzeitige Literatur mit erleuchtet und deren Gehalt und Ordnung mit Hilfe jener Syſteme ergründet und aufgeklärt wird. Hier läßt ſich die Probe machen, ob die Philoſophie wirklich das Geheimniß ihrer Zeit ausſpricht; wenn ſie es ausſpricht, ſo muß ſie zuerſt das Geheimniß der Literatur, d. h. des innerlich wirkenden Zeitalters treffen, und iſt ſie mit dieſer in lebendiger Wahlverwandtſchaft, ſo hat ſie die Probe ihres geſchichtlichen Werthes beſtanden.

Dieſe Probe ſoll in dem folgenden Werke die leibnitziſche Philoſophie ablegen. Ich zweifle, ob unter den neuern Syſtemen eines gefunden wird, dem eine größere Vitalität, eine ſo lange und nachhaltige Lebensdauer vergönnt war; eines, das bei ſo viel didaktiſcher Tiefe zugleich ein ſo geſchicktes und bewegliches *Inſtrument* in der Hand ſeines Urhebers und aller Derer ſein konnte, die es zu brauchen wußten. Vielleicht iſt unter allen Syſtemen überhaupt, wenn wir von Ariſtoteles abſehen, das leibnitziſche in dem Sinn das *prägnanteſte* geweſen, daß es die größte Tragweite gehabt hat. Aber um dieſen prägnanten Sinn zu entdecken, müſſen alle Factoren der leibnitziſchen Philoſophie zuſammengefaßt, und das geiſtige Band, welches ſie verknüpft, genau erkannt werden. Was von Leibnitz dunkel bleibt, bleibt von der deutſchen Aufklärung dunkel. Nur wenn jener *ganz* begriffen iſt, kann auch dieſe *ganz* verſtanden werden.

ſowohl was die Verſchiedenheit ihrer Standpunkte, als die geſchichtliche Ordnung derſelben betrifft. Und gerade in dieſer Rückſicht haben die mir bekannten Darſtellungen der leibnitziſchen Philoſophie ihren Gegenſtand, wie mir ſcheint, zu wenig getroffen. Wenigſtens habe ich nie begreifen können, wie dieſer Philoſoph ſo weit zu reichen vermochte, der in jenen Darſtellungen bald ſo wenig klar und einleuchtend, bald ſo wenig zuſammenhängend und folgerichtig erſchien. So lange ich mit jenen Darſtellungen in der leibnitziſchen Philoſophie das Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie nach dem herkömmlichen, traditionellen Sinn erblickte, konnte ich mir von Leibnitz niemals eine lebhafte Anſchauung machen, und dieſer Mangel wurde mir am fühlbarſten, als ich zum erſtenmal das leibnitziſche Syſtem auf dem Katheder vortragen ſollte. Seitdem hat mich das Studium der leibnitziſchen Schriften im Hinblick auf die deutſche Aufklärung unaufhörlich beſchäftigt, und ich glaube den Punkt gefunden zu haben, wo man von den bisherigen Darſtellungen abweichen muß. Es iſt mit einem Worte geſagt, derſelbe Punkt, in dem Wolf von Leibnitz abweicht. Was den echten Geiſt der leibnitziſchen Philoſophie verdunkelt hat, war Wolf und ſeine Schule, welche die vorherbeſtimmte Harmonie ſo-einſeitig und äußerlich auffaßten, wie es ſeitdem in den Darſtellungen der leibnitziſchen Lehre üblich geblieben. Selbſt Feuerbachs eindringliche Darſtellung hat in der vorherbeſtimmten Harmonie nichts Anderes finden können, als „einen undurchdrungenen Reſt von Carteſianismus," d. h. ein ſolches mechaniſches Bindemittel verſchiedener Subſtanzen, wie es

Wolf nöthig hatte. Ich ſage nicht, daß dieſe Anſicht falſch iſt. Aber ſie iſt einſeitig, denn ſie erklärt Leibnitzen in der That nicht, ſie erblickt den Philoſophen nur von der Seite, von der ihn die Wolfianer geſehen haben. Leibnitz ſelbſt hat ſich anders verſtanden. Leſſing und Herder, die mit Leibnitz übereinſtimmen wollen, haben ihn ebenfalls anders verſtanden; ſie berufen ſich auf Leibnitz ſo gut als Mendelsſohn und Wolf; und doch iſt zwiſchen Wolf und Leſſing, zwiſchen Mendelsſohn und Herder ein weiter Abſtand. Wenn ſich Leſſing, Herder und, ſetzen wir hinzu, Schelling in Leibnitz nicht ganz irrten, ſo muß ſich zwiſchen dem Letztern und Wolf eben derſelbe Abſtand finden. Wenn man dieſen Differenzpunkt nicht trifft, ſo weiß ich nicht, wie man Leibnitz erklären, wie man aus ihm die deutſche Aufklärung herleiten und den geſchichtlichen Fortgang derſelben begreifen will.

Spinoza hat lange im Schatten von Leibnitz, Leibnitz noch länger im Schatten von Wolf geſtanden, und die fruchtbaren Fingerzeige, womit die Leſſing, Herder und Schelling auf den Urheber der Monadenlehre hinwieſen, haben die Wolke nicht zu zerſtreuen vermocht, in welche der wolfiſche Dunſtkreis Leibnitzens Philoſophie einhüllte. Die präſtabilirte Harmonie, ſo begriffen, wie ſie Wolf begriffen hatte, paßt nicht zu dem leibnitziſchen Syſtem. Dies iſt wahr, und es hätte die Darſtellenden aufmerkſam machen ſollen, daß jene Vorſtellung anders begriffen werden müſſe, damit ſie ſich mit dem Syſtem einige; daß Leibnitz ſelbſt im Geiſte ſeines Syſtems ſie wohl anders werde gedacht haben. Statt deſſen hat man Leibnitzen eine handgreifliche

Inconſequenz Schuld gegeben und ſein Syſtem aus heterogenen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt. Er mußte, ſo ſagen die Einen, zu der vorherbeſtimmten Harmonie ſeine Zuflucht nehmen, um ſein Syſtem, welches ſonſt eine unmögliche Hypotheſe geweſen wäre, zu ſtützen. Nur durch dieſe Erfindung und die damit verknüpfte theologiſche Hilfsconſtruction konnte Leibnitz ſeine Seelenlehre beweiſen. Nur ſo konnte er Seele und Körper mit einander verbinden und als vereinigt erſcheinen laſſen, was die lebendige Natur in der That vereinigt, der mechaniſche Verſtand der Philoſophie dagegen auseinander nimmt und in verſchiedene Subſtanzen ſondert. Wäre dem wirklich ſo, dann hätte auch Leibnitz vom Leben nicht mehr begriffen, als den Mechanismus des Lebens, und was er dieſem hinzufügt, wäre die wunderbare, in der Natur nicht begründete, Vereinigung von Seele und Körper; dann wüßte ich nicht, wodurch anders als ein Wort ſich Leibnitz von Carteſius und den Occaſionaliſten unterſcheidet. Oder, ſo ſagen die Andern, er mußte die vorherbeſtimmte Harmonie als ein Wort, welches er füglich hätte entbehren können, annehmen, um ſeinem Syſtem einen ausdrücklichen theologiſchen Charakter zu geben und auf dieſem Wege die Vorwürfe des Naturalismus und Pantheismus zu vermeiden. Er wollte ſeiner Philoſophie das Anſehen des Theismus verſchaffen und machte deßhalb die Erfindung der vorherbeſtimmten Harmonie, um hinter dieſer theologiſchen Maske die naturaliſtiſchen Geſichtszüge des Syſtems zu verbergen. Wäre dem wirklich ſo, dann hätte Leibnitz ſeine Mittel ſchlecht genug gewählt und ſeine Maske zu durchſichtig

ſein laſſen, da er jene Vorwürfe wirklich nicht vermieden hat, denen er auf ſolche ausgeſuchte Weiſe entfliehen wollte. Dieſen Urtheilen gegenüber werden wir zeigen, daß die vorherbeſtimmte Harmonie, richtig verſtanden, ein nothwendiges Ingredienz der leibnitziſchen Theologie, daß dieſe Theologie im Verſtande des Theismus eine nothwendige Folge der leibnitziſchen Grundſätze, ein integrirender Theil des Syſtems, und zwar deſſen wohlbegründete Erfüllung iſt. Leibnitzens Begriff der Seele, richtig verſtanden, und ſein Begriff Gottes, richtig verſtanden, hängen ſo genau und naturgemäß zuſammen, daß ſie einander gegenſeitig fordern und ergänzen. Warum ſoll denn die Geltung und Aufrichtigkeit des Theismus bei Leibnitz bezweifelt werden, da doch in der geſammten deutſchen Aufklärung die Geltung und Aufrichtigkeit dieſes Begriffs für Jedermann feſtſteht? Und wenn ſich der leibnitziſche Gottesbegriff hier dem Pantheismus, hier dem geoffenbarten Chriſtenthum zuwendet, während er ſelbſt nichts Anderes als ein Ausdruck der natürlichen Theologie ſein will, ſo überzeuge man ſich, daß in der deutſchen Aufklärung jener Theismus eben ſo mannigfaltige und ſcheinbar entgegengeſetzte Verhältniſſe eingeht. In Wolf und Reimarus widerſetzt er ſich dem Pantheismus und der Offenbarung, in Leſſing begegnet er Beiden und ſucht ſie einzuſchließen, in Hamann und Jacobi neigt er ſich entſchieden zu den Myſterien der chriſtlichen Offenbarung. Will man ſagen, daß ſich bei Leibnitz alle dieſe Neigungen zugleich äußern, ſo wollen wir zuſehen, wie dies möglich war; in keinem Fall aber werden wir daraus ein Zeugniß

gegen ſeinen Charakter, ſondern einen Beweis mehr für ſeine Bedeutung nehmen: daß nämlich Leibnitz den Geſammtgeiſt der deutſchen Aufklärung umfaßte. So werden wir zugleich am beſten beweiſen, wie wenig wir im Sinn haben, irgend einer Vorſtellung zu Liebe die geſchichtliche Wahrheit, die uns über Alles geht, zu trüben; wir werden uns hier eben ſo lebhaft und hingebend in den Standpunkt des leibnitziſchen Theismus verſetzen, als vorher in den Pantheismus Spinozas, denn wir wollen in dieſen Darſtellungen ſo deutlich als möglich vergegenwärtigen, was die Vergangenheit gedacht hat. Von Spinoza haben wir nicht geſagt, daß er ein Frevler war, weil er ein Pantheiſt, und ein ſolcher Pantheiſt geweſen. Von Leibnitz ſagen wir eben ſo wenig, daß er ein Heuchler war, daß er ſeine Gedanken entweder ſelbſt nicht einſah oder gefliſſentlich verſtellte, weil er das Gegentheil von Spinoza ſein wollte. Sondern wir zeigen von Beiden, daß ſie conſequenter Weiſe ſein mußten, was ſie geſchichtlich geweſen ſind. —

Heidelberg, den 5. Mai 1855.

Kuno Fiſcher.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Erſtes Capitel.

Leibnitzens geſchichtlicher Charakter. Das Zeitalter der deutſchen Aufklärung 1
Gegenſatz zwiſchen Spinoza und Leibnitz 1
Leibnitzens Univerſalgeiſt 2
1. Seine univerſaliſtiſchen Vermittlungspläne in Philoſophie, Religion und Politik 3
2. Sein wiſſenſchaftliches Univerſalgenie. Polyhiſtorie und Polypragmoſyne 10
3. Streben nach Vereinigung der Wiſſenſchaften: Bibliotheken. Akademien. Paſigraphie 12
Der Charakter der deutſchen Aufklärung 16
Perſönliche Eigenthümlichkeiten 24
Uebereinſtimmung zwiſchen Leibnitz und Leſſing 29

Zweites Capitel.

Leibnitzens Leben und Schriften 31
Erſte Bildungsperiode 31
Stellung in Mainz. Aufenthalt in Paris und London . . 40
Stellung in Hannover. Reiſe durch Deutſchland und Italien . 54
Glanzperiode und ſinkender Einfluß 60
Philoſophiſche Schriften 66

Seite

Drittes Capitel.

Das Princip der leibnitziſchen Philoſophie. Der neue Begriff der Subſtanz 78
Die Entdeckung des neuen Princips. Was iſt die Subſtanz? 79
Kraft. Thätigkeit. (Thätige Subſtanz. Einzelne Subſtanz. Subject.) 83
Individuum. Princip der Individuation und Specification. Monaden 93

Viertes Capitel.

Die geſchichtliche Aufgabe der leibnitziſchen Philoſophie 101
Die rein dogmatiſchen Syſteme 105
1. Spinoza 105
2. Die Occaſionaliſten und Carteſius 111
Die materialiſtiſche Richtung: Corpuscularphiloſophen und Atomiſten 114
Die formaliſtiſche Richtung 117
1. Die Scholaſtik. Nominalismus und Realismus . 117
2. Die claſſiſche Philoſophie. Ariſtoteles und Plato. 123
Der geſchichtliche Charakter der leibnitziſchen Philoſophie . . 124

Fünftes Capitel.

Die metaphyſiſche Aufgabe der leibnitziſchen Philoſophie. Die Monade als Princip der Materie und Form 128
Die leidende Kraft als Princip der Materie (materia prima): 133
Körper. Maſchine. Cauſalität 133
Die thätige Kraft als Princip der Form (entelechia prima): 143
Seele. Leben. Teleologie 143
Teleologie und Cauſalität 149

Seite

Sechstes Capitel.

Die Löſung der metaphyſiſchen Aufgabe. Das Verhältniß von Seele und Körper . . . 152
Die metaphyſiſche Einheit von Seele und Körper. Widerſtreitende Begriffe 153
Löſung der Streitfrage. Relative Geltung der widerſtreitenden Begriffe 157
1. Die zuſammengeſetzte Subſtanz 158
2. Die zwiſchen Seele und Körper vorherbeſtimmte Harmonie 159
3. Das vinculum substantiale 164
Der beſeelte Körper 166
1. Die Seele als Zweck des Körpers 167
2. Der Körper als Mittel der Seele 170
3. Die Monade als Entwicklung des Individuums . 172
Das endgiltige Verhältniß von Teleologie und Cauſalität . . 175

Siebentes Capitel.

Die Entwicklung der Monade 181
Die urſprünglichen Kräfte 182
1. Die Ewigkeit der Naturkräfte 182
2. Die conſtante Größe aller bewegenden Kräfte . 184
3. Die allgegenwärtigen Kräfte 191
Das urſprüngliche Leben 193
1. Die Individualität des beſeelten Körpers . . . 193
2. Urſprung der Seelen und Formen 194
3. Urſprung des Lebens 195
4. Die urſprünglichen Individuen oder Saamenthiere 198

Seite

Der ewige Lebensproceß 199

1. Verwandlung. Präformation und Transformation
2. Geburt und Tod 200
3. Das unſterbliche Leben. Natürliche und moraliſche Unſterblichkeit 203
4. Leben = Entwicklung. Begriff der Entwicklung 209
5. Entwicklung = Vorſtellung 213

Achtes Capitel.

Die Kraft der Vorſtellung 217

Die metaphyſiſche Bedeutung der vorſtellenden Kraft . . . 221

1. Vorſtellung und Bewußtſein (Perception und Apperception) 221
2. Vorſtellung und Streben (Perception und Appetition) 223

Das Weltgeſetz der Analogie 226

1. Thatſache der Vorſtellungen im Menſchen . . . 227
2. Verwandtſchaft aller Dinge im Univerſum . . 228
3. Allgegenwart der vorſtellenden Kräfte 229

Der Mikrokosmos 230

1. Die Monade als Vorſtellung des Individuums . 231
2. Die Monade als Vorſtellung aller Individuen . 232
3. Die Monade als Mikrokosmus 234

Neuntes Capitel.

Die Körperwelt 237

Die verſchiedenen Mikrokosmen. Die Monade als verworrener oder unklarer Mikrokosmus 238

Die Körper als Vorſtellungen oder phaenomena bene fundata 241

Die verworrene und deutliche Vorſtellung des Körpers . . 248

Seite

Die Grade der Vorstellung. Das Stufenverhältniß der Monaden 251
1. Die niedern und höhern Monaden. Wachsende und gleichmäßige Vollkommenheit 254
2. Die niedern und höhern Organismen. Centralmonaden. Unorganische und organische Körper . 258

Zehntes Capitel.

Das Stufenreich der Dinge oder die Weltharmonie 264
Die Hauptunterschiede der vorstellenden Kräfte: dunkle, klare, deutliche Vorstellung. Leben, Seele, Geist 268
Das Weltgesetz der Continuität 274
1. Kein metaphysisches Vacuum 276
2. Die Mittelwesen 277
3. Der Mensch als Mittelwesen. Die Genien . . 278
Das Weltgesetz der Harmonie 281
Die Erklärung der Weltharmonie aus natürlichen Bedingungen 287
1. Negative Bedingung: die Differenz oder Materialität der Monaden 291
2. Positive Bedingung: die unendlich kleinen Differenzen oder die Continuität der Monaden . . 292

Elftes Capitel.

Seele und Geist 294
Der Begriff des Geistes 298
1. Deutliche Vorstellung und Reflexion 299
2. Bewußtsein und Selbstbewußtsein 300
3. Moralische Individualität (Person) 302

Seite

Die thierische und menschliche Seele 304
1. Sinnliche und denkende Vorstellung 305
2. Erfahrung und Erkenntniß 307
3. Erkenntniß a posteriori und a priori . . . 308
Die angebornen Ideen als Anlage des Geistes 310
1. Realismus und Idealismus 311
2. Leibnitzens Idealismus im Unterschiede von Cartesius, Kant und Fichte 313
3. Locke und Leibnitz 317

Zwölftes Capitel.

Die Entwicklung oder Genesis des Geistes . 328
Das dunkle Seelenleben 330
Das Seelenleben als continuirliche Vorstellungsreihe . . . 331
Das Bewußtwerden. Wachsende und abnehmende Deutlichkeit 335
Die kleinen Vorstellungen (perceptions petites) 337
1. Schlaf und Wachen. Die träumende Seele . . 340
2. Schlaf im Wachen. Zerstreuung und Aufmerksamkeit 341
3. Die Gewohnheit 343

Dreizehntes Capitel.

Die Entwicklung des theoretischen Geistes: Aesthetik und Logik 347
Die dunkle Vorstellung der Harmonie oder das Schönheitsgefühl 348
Die deutliche Vorstellung der Harmonie oder die Erkenntniß der Wahrheit 353
1. Vernunft- und Erfahrungswahrheiten 353
2. Der Satz der Identität als Princip der Vernunftwahrheiten 356
3. Der Satz des zureichenden Grundes als Princip der Erfahrungswahrheiten 359

Seite

Vierzehntes Capitel.

Die Entwicklung des praktiſchen Geiſtes: Moral 365

Determinismus und Indeterminismus. Die innere Willensdetermination oder Neigung 367

Prädeterminismus und Fatalismus. Die innere Vorherbeſtimmung des Willens 377

Die Geneſis des moraliſchen Willens 380

1. Das moraliſche Naturell 382
2. Das praktiſche Gefühl oder die Unruhe . . . 383
3. Die überwiegende Neigung und die Wahl . . 385

Glückſeligkeit 386

Aufklärung 387

Freiheit 389

Die Menſchenliebe und die harmoniſch-ſittliche Individualität 392

Fünfzehntes Capitel.

Der architektoniſche oder künſtleriſche Geiſt . 395

Die äſthetiſche Vorſtellung und der künſtleriſche Wille. Natur und Kunſt. Kunſt und Religion 397

Sechszehntes Capitel.

Religion und Theologie 401

Unterſchied der natürlichen und poſitiven Religion 402

Monadologie und Theologie 405

1. Theismus 407
2. Rationalismus und Supranaturalismus . . . 409
3. Das Uebervernünftige und Widervernünftige . . 411

Das Verhältniß zwiſchen der natürlichen und poſitiven Religion. Vernunft und Glaube. Bayle und Leibnitz 413

Seite

Siebenzehntes Capitel.

Die natürliche Religion. Der menſchliche Geiſt und Gott 419
Religion und Moral 420
Der Glaube und ſeine Entwicklung 422
Gott und Unſterblichkeit 423
Die natürliche und chriſtliche Religion 424

Achtzehntes Capitel.

Die natürliche Theologie. Der Gottesbegriff 428
Die Beweiſe vom Daſein Gottes 429
1. Das ontologiſche Argument . . . . . .
2. Das kosmologiſche (phyſikotheologiſche) 430
3. Beweis aus den ewigen Wahrheiten 431
Die Attribute Gottes: Allmacht, Weisheit und Güte . . . 435
Schöpfung und moraliſche Nothwendigkeit 438
Verhältniß der natürlichen und moraliſchen Nothwendigkeit . 444

Neunzehntes Capitel.

Die präſtabilirte Harmonie. Gott und Welt 448
Deismus: Gott als Weltbaumeiſter und Weltregent . . . 456
Optimismus: Schöpfung und Natur. Präſtabilirte Harmonie 467
Theodicee. Bayles Zweifel 470
1. Erklärung des Uebels in der Welt. Das metaphyſiſche, phyſiſche und moraliſche Uebel . . . 473
2. Verhältniß des Uebels zur Weltordnung. Rechtfertigung der beſten Welt 476
3. Verhältniß des Uebels in der Welt zu Gott. Rechtfertigung Gottes 483

Seite

Zwanzigſtes Capitel.

Charakteriſtik und Kritik der leibnitziſchen Philoſophie 494
Das Syſtem des idealen Naturalismus 496
Kritik. Widerſpruch zwiſchen Monaden und Monadologie . 499
1. Widerſpruch im Begriffe Gottes 505
2. Widerſpruch im Begriffe der Welt 509
3. Widerſpruch im Begriff der Monade: Leibnitz und Wolf 511
Löſung der Widerſprüche. Leibnitz und Kant 514

Einundzwanzigſtes Capitel.

Die Entwicklungsſtufen der deutſchen Aufklärung 517
Die logiſche Verſtandesaufklärung 520
1. Chriſtian Wolf 522
2. Reimarus 531
3. Mendelsſohn 541
Widerſpruch und Auflöſung dieſer Stufe 544
Die congeniale Verſtandesaufklärung 554
1. Winckelmann 556
2. Leſſing 558
3. Herder 580
Die Gefühls- oder Geniephiloſophie 585
1. Hamann 588
2. Lavater 596
3. Jacobi 599
4. Göthe 620
5. Schiller 624
Auflöſung der dogmatiſchen Philoſophie 629

Leibnitz und seine Schule.

Erſtes Capitel.

Leibnitzens geſchichtlicher Charakter. Das Zeitalter der deutſchen Aufklärung.

I. Gegenſatz zwiſchen Spinoza und Leibnitz. II. Leibnitzens Univerſalgeiſt: 1) Seine univerſaliſtiſchen Vermittlungspläne in Philoſophie, Religion und Politik. 2) Sein wiſſenſchaftliches Univerſalgenie. Polyhiſtorie und Polypragmoſyne. 3) Streben nach Vereinigung der Wiſſenſchaften: Bibliotheken, Akademien (Encyclopädien), Paſigraphie. III. Der Charakter der deutſchen Aufklärung. IV. Perſönliche Eigenthümlichkeiten. V. Uebereinſtimmung zwiſchen Leibnitz und Leſſing.

I.

Leibnitz iſt in ſeinem geſchichtlichen und perſönlichen Charakter das ſprechende Gegentheil von Spinoza. Darum gewährt ſein Leben unſerer Betrachtung ein eben ſo hohes Intereſſe, weil die Charakterzüge, welche mit dem Genius des Syſtems übereinſtimmen, ſich in der Perſon des Philoſophen zu einer Meiſterſchaft und Virtuoſität ausgebildet finden, welche den höchſten Grad charaktervoller Eigenthümlichkeit erreichen. Die mikrokosmiſche Weltanſchauung, die Leibnitz begründet und dem Jahrhunderte der Aufklärung mittheilt, erfährt in ſeiner Individualität eine eben ſo deutliche, bis in die Details durchgebildete Darſtellung, als die entgegengeſetzte Betrachtungsweiſe in Spinoza. Hier fand die rein dogmatiſche Philoſophie in

dem Gedanken der Alleinheit einen Abſchluß, der ſie beruhigte, aber zugleich von dem Weltleben iſolirte und gegen die herkömmliche Religion und Philoſophie in einen ausſchließenden Gegenſatz brachte. Das Leben Spinoza's ertrug dieſen Gegenſatz in ſeinem rein contemplativen und bedürfnißloſen Charakter, der auf den Weltgenuß und den Beſitz der gewöhnlichen Lebensgüter, auf die öffentliche Wirkſamkeit und deren praktiſchen Einfluß Verzicht leiſtete. Das war eine einfache und naive Erhabenheit, welche nur einmal die Geſchichte der Philoſophie in dieſem einzigen Beiſpiele aufweist. Alle menſchliche Größe, die durch praktiſche Thätigkeit auf dem großen Schauplatz der Welt errungen wird, hat Spinoza entbehrt, und ebenſo alle menſchlichen Schwächen und Kleinheiten, welche dem Eigennutze verwandt ſind. Leibnitz dagegen durfte in Uebereinſtimmung mit ſeinem Syſtem eine bewegte, allſeitige, glänzende Thätigkeit auf der Weltbühne entfalten, er durfte ſich eine Bedeutung in ſeinem Zeitalter erwerben, die ihn zugleich bewunderungswürdig und beneidenswerth macht, während er auf der andern Seite auch jenen Schwächen und Kleinheiten nicht entgangen iſt, die das Treiben der Welt wie ein unvermeidliches Schickſal begleiten. Das iſt zwiſchen Spinoza und Leibnitz der Gegenſatz ihrer Syſteme ſowohl als Charaktere, daß bei jenem das Große ohne das Kleine, bei dieſem dagegen das Große durch das Kleine beſteht und begriffen wird, daß dort das Kleine verſchwindet als ein weſentlicher Factor der Welt und des menſchlichen Lebens, hier dagegen als ein nothwendiges Element gilt im Einzelnen wie im Ganzen.

II.

Während Spinoza's Lehre abgeſchloſſen in ihren Principien, ausſchließend und ſtarr in ihrer Haltung den reinen Dogmatismus vollendet, ſo iſt die leibnitziſche Philoſophie in der Unruhe des Fortſchreitens, in dem Streben begriffen, den dogmatiſchen Geiſt

einem neuen Wendepunkte entgegenzuführen; ſie iſt, um mit einem Worte ihres Urhebers zu reden, gros de l'avenir, und fortwährend mit Bewußtſein darauf bedacht, die Gegenſätze der Ideen auszugleichen und zu verſöhnen. Dieſes Streben iſt die hervorſtechende Tendenz, welche das Syſtem der Weltharmonie dem Leben ſeines Philoſophen einflößt. Die Wahrheit iſt univerſell, und es giebt in ihrem Angeſichte keine letzten, unbeugſamen Gegenſätze. Wo ſolche Gegenſätze beſtehen, ſei es in den Syſtemen der Philoſophie, der Religion oder Politik, da ſieht Leibnitz auf beiden Seiten beſchränkte Geiſter, unentwickelte und im Irrthum noch befangene Wahrheiten, die ſich vereinigen müſſen, ſobald man ſie entwickelt, von dem Irrthum befreit oder aufklärt. Es iſt die Aufgabe der wahren Philoſophie und eines ihr gewidmeten Lebens, eben dieſe Aufklärung überall, wo ſie nöthig iſt, zu vollziehen, überall mit dem überlegenen Geſichtspunkte die Kunſt der Ausgleichung zu verbinden, überall die höhere Wahrheit auf die untergeordneten Gegenſätze anzuwenden. Nur durch eine ſolche Ausgleichung der menſchlichen Gegenſätze wird übereinſtimmende und univerſelle Bildung möglich. Univerſelle Bildung iſt das Ziel der Aufklärung. Dieſes Ziel, die Aufklärung des menſchlichen Geiſtes und die Beförderung der Humanität, verfolgte Leibnitz während ſeines ganzen Lebens mit raſtloſem Eifer und mit einer ſtaatsmänniſchen Taktik. Es mag ſein, daß er ſtatt der Vereinigung oft nur einen Vertrag erreichte, daß ſeine Verträge bisweilen kaum mehr als eine vorläufige Uebereinkunft waren, ſo iſt doch wenigſtens unläugbar, daß Leibnitz mit allem Ernſte geſtrebt hat, in der Geiſterwelt eine Harmonie zu ſtiften, deren Vorbild er in der Natur ſelbſt zu erkennen glaubte; und in dieſem Sinne iſt er ohne Zweifel der erſte und eminenteſte Charakter der modernen Aufklärung geweſen.

1) Der nächſte Gegenſatz, welchen Leibnitz vorfand, war der, worin Spinoza beharrte, nämlich die Verfaſſung der neuern

Philoſophie ſelbſt, die mit ihrer rein mechaniſchen Welterklärung dem claſſiſchen Alterthum und der Scholaſtik ſtarr gegenüberſtand und einen Naturalismus aufſtellte, der das Moraliſche in der Welt nicht zu begreifen vermochte. Von dieſem Gegenſatze, der ihm frühzeitig auffällt, ſucht Leibnitz die neue Philoſophie zu erlöſen. Es iſt der Gegenſatz zwiſchen den alten Syſtemen und den neuen, zwiſchen Moral- und Naturbegriffen, oder um die allgemeine Formel zu brauchen, zwiſchen den Endurſachen und den wirkenden Urſachen. Leibnitz ſetzt ſich die Aufgabe, den Carteſius mit Ariſtoteles und der chriſtlichen Theologie zu verſöhnen. Ariſtoteles und die Scholaſtiker ſtimmen in der Anwendung des Zweckbegriffs überein, den Carteſius und Spinoza aus dem Geſichtspunkte der natürlichen oder mechaniſchen Cauſalität verneinen. Es handelt ſich zunächſt um eine Verſöhnung dieſer beiden Principien, um eine Reform der Philoſophie, wodurch das Alterthum und die Scholaſtik wieder berechtigt, in die modernen Ideen aufgenommen, und die Teleologie mit der Cauſalität, die Moral mit der Natur in Uebereinſtimmung geſetzt werden. Dieſe ſo reformirte Philoſophie, welche Leibnitz ſucht und findet, will den Gegenſatz zwiſchen Natur und Moral gelöst haben: ſie begründet eine natürliche Moral, eine natürliche Religion, eine natürliche Theologie. Hier öffnet ſich die Ausſicht in einen neuen Gegenſatz, den zu löſen oder zu vermitteln der harmoniſtiſche Denker die ganze Kunſt ſeiner Philoſophie aufbietet, wir meinen den Gegenſatz der natürlichen Theologie und der geoffenbarten, der Philoſophie und der Religion, der Vernunft und des Glaubens. Er ſucht eine der Religion entſprechende oder wenigſtens nicht widerſprechende Philoſophie, einen der Vernunft conformen Glauben: ein vernunftgemäßes Chriſtenthum, welches eben deshalb ein univerſelles, den Secten und Parteien in Religion und Kirche überlegenes Chriſtenthum iſt.

Aber das öffentliche politiſche Chriſtenthum iſt in Kirchen und Confeſſionen getheilt: der römiſch katholiſchen Kirche ſteht der Proteſtantismus feindlich gegenüber, und dieſer ſelbſt ſpaltet ſich wieder in die Secten der Lutheriſchen und Reformirten. Wenn ſich die feindlichen Lehrbegriffe und Religionsmeinungen in einem univerſellen Chriſtenthume vereinigen laſſen, ſo muß dieſe höhere Wahrheit auch auf die praktiſchen Gegenſätze, auf die Parteien in der öffentlichen Religion einfließen und das univerſelle Chriſtenthum in einer univerſellen Kirche praktiſch können dargeſtellt werden. Dieſe univerſelle Kirche erſcheint dem Philoſophen als die wahrhaft katholiſche, und er bekennt oft, daß er in dieſem Sinne, der ſich freilich von dem des römiſchen Katholicismus ſehr unterſcheidet, ein katholiſcher Chriſt ſei. Dieſe Kirche beſchäftigt ihn nicht blos als ein theoretiſches, ſondern als ein praktiſches Problem. Es gilt nicht mehr Begriffe und Lehren, ſondern Parteien und religiöſe Körperſchaften zu vereinigen, und die geſammte Chriſtenheit in dieſem unitariſchen Geiſte zu reformiren. Jetzt wird aus dem theoretiſchen Denker der Praktiker, aus dem Philoſophen der Staatsmann, der ſeine kosmopolitiſchen Ideen den Umſtänden anpaßt und die ernſtliche Aufgabe unternimmt, die widerſtrebenden Weltverhältniſſe zu beſiegen. Reformator der Philoſophie, ſtrebt Leibnitz mit dem größten Eifer darnach, ein Reformator der Religion zu werden. Das Ziel ſeines reformatoriſchen Eifers iſt in beiden Gebieten die Vereinigung. Dort ſucht er die univerſelle Philoſophie, welche den Streit der Syſteme ſchlichtet, hier die univerſelle Kirche, welche die verſchiedenen Bekenntniſſe und Glaubenslehren des Chriſtenthums vereinigt. Die Reunion der römiſchen und evangeliſchen Kirche, der Katholiken und Proteſtanten, iſt das erſte umfaſſende Ziel, welches er raſtlos mit der Hingebung verfolgt, die eine ſolche Aufgabe einem ſolchen Geiſte einflößen mußte, und als er hier zuletzt an dem Widerſtande der Verhältniſſe ſcheitert, ſo ſucht er,

was ihm noch übrig bleibt, in der evangelischen Kirche die Versöhnung der Parteien zu erreichen, nämlich die Union der Lutherischen und Reformirten. Gegen den größten Skeptiker seiner Zeit, Pierre Bayle, vertheidigt Leibnitz die Uebereinstimmung zwischen Glaube und Vernunft, natürlicher und geoffenbarter Theologie, oder die Idee des universellen (vernunftgemäßen) Christenthums. Gegen den größten Katholiken seiner Zeit, Bossuet, den Bischof von Meaux, vertheidigt er die Reunion der Katholiken und Protestanten, wie er sie verstand, nämlich die Idee der universellen christlichen Kirche.

Sein Zeitalter und seine persönliche Stellung begünstigten diese Pläne des Philosophen, wenn auch beide nicht mächtig genug waren, um sie zu verwirklichen. Der geschichtliche Schauplatz, auf dem Leibnitz seine eminente Rolle spielt, ist die Zeit unmittelbar nach dem westphälischen Frieden, der so eben den unseligen Religionskrieg in Deutschland beendet hatte. Die Erinnerung dieses Bürgerkrieges, der eine Folge der Kirchentrennung gewesen war, mußte die Reunion der Katholiken und Protestanten als eine patriotische Aufgabe erscheinen lassen und die evangelische Kirche vor Allem zur festesten Eintracht auffordern. Und dieses Ziel zu verfolgen schien Leibnitz besonders bestimmt durch seine Ideen wie durch seine Schicksale. Seine Ideen waren in religiöser Hinsicht universell christlich, in bürgerlicher Hinsicht entschieden patriotisch. Dazu kam seine eigenthümliche Stellung, die ihn fortwährend aufforderte, die religiös-kirchlichen Gegensätze zu vermitteln, so daß die Aufgabe, die er sich als Philosoph und Staatsmann vorsetzte, zugleich auf das Engste mit der Politik seines eigenen Lebens verbunden war. Von Geburt der lutherischen Confession angehörig, kam Leibnitz früh in das intimste Verhältniß zu einem bedeutenden Staatsmann, dem Minister von Boineburg, der zugleich ein katholischer Convertit und für die Reunionsidee selbst lebhaft interessirt war. In diese

Epoche fällt der erſte Plan der zu reformirenden Philoſophie, der zu reunirenden Kirche. Seine erſte amtliche Stellung empfängt er in Mainz aus den Händen eines katholiſchen Kirchenfürſten, und nach einem längern Aufenthalte in Paris und London, den Mittelpunkten der europäiſchen Weltbildung, führt ihn ſein Schickſal an den Hof des Herzogs von Hannover, der als ein katholiſcher Convertit ein lutheriſches Land regierte. Hier beginnen und ſcheitern ſeine ernſtlichen Reunionsverſuche, die ihn mit Peliſſon und Boſſuet zuſammenführen. Zuletzt iſt ſeine amtliche Stellung getheilt zwiſchen dem lutheriſchen Kurfürſten von Hannover und dem reformirten König von Preußen, und in dieſe Zeit gehören ſeine Unionsbeſtrebungen hinſichtlich der evangeliſchen Kirche. Leibnitz entwarf und förderte, ſo viel er konnte, das Werk der Union, das ein Jahrhundert ſpäter in Preußen durch ein königliches Edict in Kraft treten ſollte.

An dieſen Plan einer Wiedervereinigung der Chriſtenheit knüpften ſich weitblickende politiſche Ausſichten. Leibnitz dachte ernſtlich an eine Löſung der äußerſten geſchichtlichen Gegenſätze, an den Sieg nämlich der chriſtlichen Welt über die entgegenſtehende heidniſche. Der Triumph des Chriſtenthums über den Islam erſchien ſeinem weltbürgerlichen Geiſte zugleich als der Triumph Europa's über den Orient, der Civiliſation über die Barbarei, und deßhalb als das weiteſte politiſche Ziel der Aufklärung. Darum ergriff er mit Begeiſterung die Idee, welche zugleich das geheime Motiv ſeiner erſten Reiſe nach Paris war, Ludwig XIV. für eine Expedition gegen die Türken zu gewinnen. Er entwarf den Plan einer Eroberung Aegyptens, der Ludwig XIV. mitgetheilt und dringend empfohlen wurde, zugleich in der patriotiſchen Abſicht, dieſen ruhm- und kriegsluſtigen Fürſten, der Deutſchlands Frieden fortwährend bedrohte, auf einen andern Schauplatz der Thaten zu lenken, der dem Wohle

Europas und der Menschheit nützlicher wäre. Indessen ein solcher Gedanke lag wenig im Geiste und in der Politik des modernen Königs. Dem Philosophen ward die bezeichnende Antwort, „daß seit dem heiligen Ludwig die heiligen Kriege aufgehört hätten in der Mode zu sein.“ Ein Jahrhundert später führte Napoleon die Expedition aus, die dem allerchristlichsten Könige als eine Schwärmerei erschienen. Und Engländer haben sogar die Behauptung gewagt, daß Napoleon Idee, Plan und Mittel seines ägyptischen Feldzuges aus jener Denkschrift Leibnitzens an Ludwig XIV. geschöpft habe. Allein Napoleon lernte dieses Actenstück erst später kennen, nachdem er bereits gethan, was ein Jahrhundert vor ihm einer der größten deutschen Ideologen geträumt hatte.

Eben so lebhaft, als er die Ausführung des ägyptischen Kriegsplans aus patriotischen und kosmopolitischen Motiven während seines ganzen Lebens wünschte, interessirte sich Leibnitz für die friedliche Ausbreitung des Christenthums und der Bildung. Darum begünstigte und vertheidigte er das Missionswerk der Jesuiten in China. Ein engherziger Sectengeist in seinem Vaterlande hat ihm deßhalb gezürnt und den weltbürgerlich gesinnten Denker für einen Freund der Jesuiten in einem ganz andern Sinne verschrieen, als in welchem er es war. Leibnitz sah in den Jesuiten, die er vertheidigte, nicht die Jünger Loyolas, die diplomatischen Beichtväter, die abgesagten Feinde des Protestantismus, sondern die muthigen Missionaire des Christenthums, die Beförderer der Wissenschaft unter den Barbaren, die kühnen Reisenden, die zugleich vortreffliche Mathematiker, Astronomen, Sprachforscher waren. Den Protestanten empfiehlt er dasselbe humane Missionswerk. Als ihn Herrmann August Francke hinsichtlich der Reform der Volkserziehung um seinen Rath bittet, so empfiehlt ihm Leibnitz unter Anderm die Stiftung evangelischer Missionsschulen, und wie er seine Gesichtspunkte gleich auf die

größten Verhältniſſe richtet, ſo wünſcht er ſolche Pflanzſtätten für proteſtantiſche Miſſionen in Rußland gegründet zu ſehen, wo ſich unter Peter dem Großen eine neue, der europäiſchen Bildung günſtige Aera aufſchließt. An dieſen Monarchen knüpfen ſich ſeine letzten kosmopolitiſchen Hoffnungen, die Ausſicht in die Civiliſation des Oſtens, in deren Intereſſe Leibnitz ſeine Dienſte und Ideen dem großen Reformator Rußlands anbietet.

Seine politiſchen Ideen und Pläne haben dieſelbe harmoniſtiſche Richtung, als die philoſophiſchen und religiöſen. Er ſucht das öffentliche Wohl in einer Uebereinſtimmung der Gewalten, die Regierungskunſt in einer Ausgleichung der Parteien. Im Intereſſe Deutſchlands begehrt er das harmoniſche Zuſammenwirken der kaiſerlichen und fürſtlichen Macht; im Intereſſe Englands, deſſen Thronfolge an das Haus Hannover übergegangen war, empfiehlt er dem Könige und deſſen Miniſtern, verfaſſungsmäßig im Sinne der Nation zu regieren und die entgegengeſetzten Parteien der Torys und Whigs ſtaatsklug zu vermitteln. Sein Rath blieb erfolglos. Man ſchlug ihm die Bitte ab, nach London zu kommen, und während Leibnitz auf die Leitung Englands, das er beſſer kannte als die neue Regierung, einen praktiſchen Einfluß hätte ausüben können, mußte er in Hannover die Geſchichte vom Hauſe Braunſchweig ſchreiben. Er fühlte die Nothwendigkeit politiſcher Reformen ſo gut wie kirchlicher, und vielleicht iſt Leibnitz einer der Erſten geweſen, welche die große Vorausſicht hatten, daß Europas Zukunft von einer allgemeinen Revolution bedroht wäre, wenn nicht ein neues Staatsleben die alten Formen verjünge. „Ich finde," ſagt er in ſeinen Neuen Verſuchen über den menſchlichen Verſtand, „daß Meinungen, die an eine gewiſſe Zügelloſigkeit grenzen, Alles vorbereiten für die allgemeine Revolution, von welcher Europa bedroht iſt, und vollends zerſtören, was in der Welt noch übrig iſt von jenen großherzigen Gefühlen der alten Griechen und Römer,

welche die Liebe zum Vaterlande und die Sorge für die Nachwelt dem Vermögen und selbst dem Leben vorzogen. Jene public spirits, wie sie die Engländer nennen, nehmen außerordentlich ab, sie sind nicht mehr Mode und werden immer mehr aufhören, wenn sie nicht länger durch die wahre Moral und Religion, welche die natürliche Vernunft selbst uns lehrt, unterstützt werden. Man spottet über die Liebe zum Vaterlande und macht Diejenigen lächerlich, welche für das Allgemeine Sorge tragen. Wenn irgend ein wohlgesinnter Mensch davon spricht, was die Nachwelt sagen werde, so antwortet man: alors comme alors! Wenn man sich noch von dieser epidemischen Geisteskrankheit bessert, so wird man diesen Uebeln vielleicht vorbeugen können; doch wenn sie immer zunimmt, so wird die Vorsehung die Menschen durch die Revolution selbst, welche daraus entstehen muß, bessern; denn was auch immer kommen mag, so wird jederzeit Alles im Ganzen sich zum Besten wenden." — Mit Recht bemerkt sein jüngster Biograph: „Vermöge der regen Theilnahme, womit Leibnitz seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts bis an seinen Tod den öffentlichen Interessen Englands sich zuwendete, repräsentirte er schon dieses ganze Jahrhundert mit seinen Bestrebungen und Wünschen einer politischen Wiedergeburt Europas, wobei seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, seit Montesquieu, England als fester Punkt angesehen worden ist, als Muster und Beispiel eines Staates, dessen Verfassung und Wohlfahrt auf der Entwickelung des öffentlichen Lebens und der bürgerlichen Freiheit beruht."

2) So bildet das Streben nach Vermittlung der Gegensätze und nach Universalität im höchsten Sinne den hervorspringenden Zug in dem Charakter unseres Philosophen. Er begreift die größten Verhältnisse, er bewegt sich in den weitesten Gesichtskreisen. Von den Systemen der Philosophie verbreitet sich dieser universelle, stets vermittelnde und aufklärende Geist über die

Verhältniſſe der Religionen, Staaten und Welttheile. Der Horizont ſeiner Ideen umfaßt ein weites Reich der Geſchichte und verknüpft die ferne Vergangenheit mit der fernen Zukunft. Dieſer Geiſt verſöhnt den Ariſtoteles mit Carteſius und Spinoza und bildet ſchon die erſten Vorbegriffe der kritiſchen Philoſophie neben dem Vorgefühle der europäiſchen Revolution. Er iſt in Wahrheit, um mit ihm ſelbſt zu reden, „chargé du passé et gros de l'avenir.“ Aber am lebendigſten iſt ſeine Thätigkeit und am glücklichſten ſeine Erfolge in dem ihm vertrauten und einheimiſchen Elemente der Wiſſenſchaft ſelbſt. Leibnitz iſt im vollen Sinne des Wortes ein Univerſalgenie der Wiſſenſchaft. Eine ſolche Fülle und Genialität des Wiſſens war ſeit Ariſtoteles nicht mehr in einem einzigen Kopfe vereinigt. Seine Berufswiſſenſchaft iſt die Jurisprudenz, die er mit reformatoriſchen Ideen durchdringt; ſein eigentliches Genie iſt die Philoſophie, deren Geſchichte er mit einer gründlichen Gelehrſamkeit umfaßt, und die er zugleich in einem neuen Geiſte umbildet. Phyſik, Mechanik, Mathematik treibt er mit Vorliebe und Originalität; er iſt in dieſen Wiſſenſchaften, welche die Herrſchaft des Zeitalters führen, nicht blos einheimiſch, ſondern erfinderiſch thätig. Die Phyſik empfängt von ihm neue Impulſe und Principien; in der Mechanik entdeckt er neue Geſetze der Bewegung, die mit denen des Carteſius ſtreiten; in der Mathematik kämpft er mit Newton um die Erfindung der Differentialmethode; und ſelbſt wenn in dieſem Punkte ſeine Unabhängigkeit nicht genug geſichert wäre, wie ſie es in der That iſt, ſo ſteht doch ſo viel bei Allen, auch den Gegnern, feſt, daß Leibnitz, der erſte Philoſoph und Metaphyſiker ſeiner Zeit, zugleich nach Newton deren erſter Mathematiker war. Genug, daß er mit einem Newton um die Priorität einer der größten mathematiſchen Inventionen ſtreiten durfte, daß es überhaupt zweifelhaft ſein konnte, wer von dieſen Beiden der Ueberlegene war, Newton oder Leibnitz! Der König

von England, der zugleich Kurfürst von Hannover war, soll gesagt haben: „ich preise mich glücklich, zwei Reiche zu besitzen, in deren einem ich einen Leibnitz, in dem andern einen Newton meinen Unterthan nennen kann.“ Jurist, Philosoph, Physiker, Mathematiker ersten Ranges, ist er zugleich Diplomat, Publicist, Politiker, Geschichtsschreiber und Bibliothekar. In Paris beschäftigen ihn gleichzeitig Kriegspläne für Ludwig XIV., mathematische Studien, mechanische Projekte und diplomatische Friedensunterhandlungen. In Hannover beschäftigen ihn gleichzeitig Bergbau, Geologie, Nationalökonomie, Münzwesen und Staatsschriften im Interesse seines Fürsten. In allen Stücken ist er selbstthätig, durchdringend, erfinderisch. Er ist buchstäblich überall, und was ihn am meisten auszeichnet, er ist überall derselbe philosophische, auch in der Zerstreuung gesammelte und seiner selbst mächtige Kopf. Was er angreift, befruchtet er mit neuen Ideen; selbst das Kleinste weiß er durch die Art seiner Betrachtung bedeutend und interessant zu machen; er behandelt die heterogensten Materien, ohne sich zu verlieren; er zersplittert seine Thätigkeit, aber jeder Splitter trägt die Form seines Geistes.

3) Vergebens suchte Leibnitz, die religiösen Bekenntnisse in einer universellen Kirche zu vereinigen. Die Macht der Verhältnisse und die Unduldsamkeit der Particulargeister machten hier seine fernsichtigen Reformpläne scheitern. Mit besserem Erfolge durfte er die organisirende Idee der Vereinigung auf die Wissenschaften anwenden, denn die Wissenschaften sind von Natur wenigstens verträglicher als die Confessionen. Die Wissenschaften organisiren heißt ihre Schätze sammeln, um die Vergangenheit und deren Resultate zu sichern, und ihre Repräsentanten vereinigen, damit im lebendigen Wechselverkehre die verschiedenen Wissenschaften sich gegenseitig austauschen, ergänzen, befruchten, und eben dadurch ihre Fortschritte und ihre Fortpflanzung beschleunigen. Die Sammlung der werthvollen Bücher und die Gesellschaft der

erſten Gelehrten jedes Fachs, Bibliotheken und Akademien, ſind die nothwendigen Mittel, um die Wiſſenſchaften zu vereinigen. Dieſen Einrichtungen widmet Leibnitz ſein nachhaltigſtes Intereſſe und ſeine erfolgreichſte praktiſche Thätigkeit. Bibliothekar von Hannover und Wolfenbüttel, ward er der Gründer und Präſident der erſten deutſchen Akademie in Berlin. Die letzten Lebensjahre des Philoſophen ſind mit der Verfaſſung dieſer Akademie und mit Entwürfen für andere beſchäftigt. In allen Wiſſenſchaften einheimiſch, mit allen bedeutenden Gelehrten in perſönlicher Verbindung, iſt Leibnitz ganz der Mann, um Akademien zu gründen und zu organiſiren. Friedrich der Große ſagte von ihm: „er ſtellte für ſich allein eine Akademie vor.“ Er giebt den Impuls und Plan für die Gründung der Akademien in Dresden, Wien und Petersburg. In Rom faßt er ſogar den verwegenen Plan, durch Einführung der naturwiſſenſchaftlichen Studien die italieniſchen Klöſter in akademiſche Filiale zu verwandeln. Es ſind nicht bloße Gelehrtenverſammlungen und Conferenzen, ſondern in Wahrheit Gelehrtenrepubliken, wiſſenſchaftliche Staaten, die Leibnitz im größten Maßſtabe beabſichtigt. Am meiſten bedenkt er die hiſtoriſchen und phyſikaliſchen Fächer, die den praktiſchen Nutzen für ſich haben. In ſeinem Entwurfe für Wien verbindet er mit der Akademie Theater der Natur und Kunſt, alle Anſtalten, welche als Mittel oder Gegenſtand der wiſſenſchaftlichen Obſervation dienen: Bibliotheken, welche die neue werthvolle Literatur beſonders berückſichtigen, Cabinete für Münzen, Modelle, Antiken, Maſchinen, Sternwarte und Laboratorium, mineralogiſche und botaniſche Sammlungen, mit einem Worte den geſammten Staatshaushalt der Gelehrtenrepublik. Hier ſollen die Reſultate aller gegenwärtigen Forſchungen geprüft, feſtgeſtellt und encyclopädiſch mitgetheilt werden. Dieſe encyclopädiſche Redaction der Wiſſenſchaften bildet eine Hauptaufgabe der Akademie. Nur auf dieſe Weiſe

läßt ſich die Wiſſenſchaft aus den zerſtreuten Lucubrationen einzelner Gelehrten in den Zuſtand öffentlicher Bildung, und die Wahrheit in Gemeingut verwandeln.

Vielleicht könnte ein Mittel gefunden werden, wodurch die Communication der wiſſenſchaftlichen Wahrheiten leichter, ſicherer, allgemeiner würde, als jetzt, wo dieſe Mittheilung an das Idiom einer beſondern Volks- und Schriftſprache geknüpft iſt. Man müßte eine Schrift erfinden, die nicht die Sprache, ſondern die Gedanken unmittelbar ausdrückt, nicht die Worte, ſondern unmittelbar die Begriffe ſelbſt bezeichnet. Unſere Schriftſprache iſt indirect, denn ſie ſetzt Zeichen für Worte, welche ſelbſt Zeichen der Dinge ſind. Hier iſt der ſchriftliche Ausdruck des Gedankens vermittelt durch das Wort und wie dieſes unſicher und einem beſondern Sprachidiom angehörig. Es käme darauf an, ob ſich an Stelle dieſer indirecten Wortſchrift nicht eine directe Gedankenſchrift finden ließe, die den Umweg durch die Sprache vermeidet und alſo eine Mittheilung der Gedanken und Wiſſenſchaften möglich macht, die alle Schwierigkeiten des ſprachlichen Verſtändniſſes umgeht und jedem Denkenden ohne Weiteres einleuchtet. Eine ſolche Gedankenhieroglyphik wäre eine wirkliche Signatura rerum, welche die Alten nach dem Vorgange des Pythagoras in den ſymboliſch-myſtiſchen Zahlen geſucht, und von der namentlich die Cabbaliſten viel geträumt haben. Man fabelt von einer Sprache, die nicht unſere Vorſtellungen von den Dingen, ſondern unmittelbar die Natur der Dinge ſelbſt ausdrücke. Eine ſolche ſignative Sprache, die Jacob Böhme Naturſprache nennt, ſoll, wie Einige ſagen, die der erſten Menſchen (lingua adamica) geweſen ſein, die in directer Ueberlieferung von Gott ſelbſt herrührte. Hier handelt es ſich nicht um die Erfindung einer ſolchen wunderbaren Sprache, ſondern um eine Schrift, die ſtatt des Wortes oder des Zeichens der Gedanken die Gedanken ſelbſt bezeichnet: in welche die Gedanken

unmittelbar einmünden. Wenn ſie gefunden werden könnte, dieſe Schrift, ſo leuchtet ein, daß für den wiſſenſchaftlichen Ideenverkehr die Sprachgrenzen der Völker keine Hinderniſſe mehr wären, daß der Ausdruck der menſchlichen Wiſſenſchaften eben ſo univerſell ſein würde, als dieſe ſelbſt, daß ſich die Weltweisheit in einer Weltſchrift oder Paſigraphie ausmachen und erweitern ließe. Gerade die exacteſten Wiſſenſchaften haben ſolche Begriffscharaktere und ſind dadurch in ihrem ſchriftlichen Ausdruck unabhängig von der beſondern Volksſprache. Die Mathematik beſitzt dergleichen in ihren arithmetiſchen und algebraiſchen Zeichen. Warum ſollte nicht die geſammte menſchliche Wiſſenſchaft ſich ebenſo unabhängig von der beſondern Volksſprache mittheilen laſſen, als die Mathematik zum augenſcheinlichſten Vortheile ihrer Präciſion und Verbreitung? Das Problem der Weltſchrift iſt gelöst, ſobald die Wiſſenſchaften alle das Beiſpiel der Mathematik nachahmen, ſobald Charaktere gefunden werden können, die alle Begriffe ſo genau bezeichnen, als die arithmetiſchen und algebraiſchen Noten die Zahlen und Größen. Dann würden ſich die wiſſenſchaftlichen Wahrheiten insgeſammt eben ſo verſtändlich ausdrücken, eben ſo genau controliren und gleichſam nachrechnen laſſen, als jetzt diejenigen der Mathematik. Man müßte die einfachſten, elementaren Begriffe, gleichſam „das Gedankenalphabet“ auffinden, dafür allgemein giltige Charaktere beſtimmen, die dann, wie ſie zuſammengeſetzt werden, unmittelbar zuſammengeſetzte Begriffe, Sätze, Urtheile, Schlüſſe darſtellen und auf dieſe genau beſtimmte Weiſe den Gang der wiſſenſchaftlichen Operation darſtellen können. Dieſes Problem bewegt Leibnitz durch ſein ganzes Leben. Es gehört unter die früheſten Entwürfe und beſchäftigt ihn fortwährend als ein beſtändiger Lieblingsgedanke. Indeſſen lag es in der Natur der Sache, daß die Aufgabe nicht gelöst werden konnte, denn die Bedingungen fehlen, unter denen allein eine ſolche allgemeine Charakteriſtik oder Paſigraphie

möglich wäre. Einmal nämlich müßten alle Wissenschaften die anschauliche Evidenz der Mathematik theilen, was in der That der Fall *nicht* ist, und dann müßten sie so ausgemacht und auf letzte Begriffe zurückgeführt sein, daß ihre Entdeckungen und Wahrheiten sämmtlich als bloße Begriffscombinationen erscheinen, was eben so wenig mit dem gegebenen Zustande der Wissenschaften übereinstimmt. Die wissenschaftliche Thätigkeit ist nicht, was sie bei der Möglichkeit einer Weltschrift sein müßte, bloße Combination ausgemachter Begriffe, und diese Begriffe, auch wenn sie vollkommen ausgemacht wären, entbehren die mathematische Anschaulichkeit und darum auch die schriftliche Signatur, welche die Mathematik allein der Anschaulichkeit ihrer Abstractionen verdankt. Der Mathematiker Leibnitz hat, scheint es, den Philosophen Leibnitz zu dem Probleme der Pasigraphie überredet, und der nach Universalität strebende Geist des letztern begünstigte gern ein Projekt, welches der Weltaufklärung so viele Schwierigkeiten ersparen und die Ideen auf dem kürzesten Wege befördern wollte. Eine Weltschrift zu suchen, um die Volkssprachen aus dem Verkehr der Wissenschaften zu verdrängen, diese Bestrebung gehört unter die interessantesten Charakterzüge des Philosophen und ist vielleicht das am meisten charakteristische Zeichen, wie weit der Alles vereinigende Geist seine universellen Entwürfe ausdehnte.

III.

Universalität in dem fruchtbaren Sinn der Vermittlung, die das Entgegengesetzte versöhnt und das Verschiedene vereinigt, bildet überall das Hauptziel seines vielgeschäftigen und rastlosen Eifers. In diesem Geiste sucht er eine neue *universelle Philosophie*, ein der Vernunft conformes *Christenthum*, eine diesem Christenthum entsprechende *Kirche*, befördert die allgemeine *Civilisation*, verwaltet *Bibliotheken*, gründet *Akademien* und ist daneben fortwährend mit der Erfindung der *Weltschrift* beschäftigt.

Und die Wurzel gleichsam, woraus diese vielverzweigte Geistesrichtung entspringt, der Grundgedanke in allen jenen Bestrebungen ist mit einem Worte die *Aufklärung* selbst, die Nichts übersieht, die sich für Alles interessirt, Alles zu erklären und deutlich zu machen strebt. Die erste Bedingung der Aufklärung ist, daß sie *erklärt*. Erst wenn die Philosophie Erklärung der Dinge in wirklich umfassendem, Nichts ausschließendem Geiste wird, darf sie im echten Sinne des Wortes *Aufklärung* genannt werden. Eben dieser umfassende, universelle Geist fehlt den Welterklärungen der neuern Philosophie *vor* Leibnitz; die Systeme der Carteſius und Spinoza stehen den geschichtlichen Zeitaltern ausschließend gegenüber, denn sie verneinen die Begriffe des Alterthums und der Scholastik; sie stehen ebenso der moralischen Welt ausschließend gegenüber, denn sie verneinen die Zweckbegriffe, wodurch allein die zweckthätigen und moralischen Kräfte können erklärt werden. Eben deßhalb, weil diese Philosophie so Vieles in der Geschichte und Natur dunkel lassen muß, ist sie in sich selbst noch nicht aufgeklärt und darum unfähig, eine Weltaufklärung zu erzeugen. Diese begründet erst Leibnitz, der die neuere Philosophie universell macht, indem er die früheren Systeme mit den modernen, die Naturbegriffe mit den Moralbegriffen versöhnt und das Licht der Vernunft so geschickt verfeinert und ausbreitet, daß es die natürliche und moralische Welt *aufklärend* durchdringt und Alles für Alle beleuchtet. Ihm gehorcht das ganze Zeitalter der *deutschen Aufklärung*, die sich von der gleichzeitigen englisch-französischen (wir meinen sehr zu ihrem Vortheile) gerade darin unterscheidet, daß sie zwar weniger kühn im Verneinen, aber umfassender, weiterblickend, gründlicher im Erklären der Dinge ist, ohne deßhalb weniger vorurtheilsfrei zu sein. Vielmehr ist das Vorurtheil auf Seite Derer, welche nicht müde werden, der deutschen Aufklärung die moralischen Tendenzen vorzuwerfen und den mehr naturalistischen Geist der Engländer und Franzosen für den

aufgeklärtern und freiern halten. Sie haben dabei einige platte Reflexionen im Auge, die sie unkundiger Weise für sehr charakteristische Bekenntnisse unserer Aufklärung nehmen, und wissen wenig, was die natürliche Moral in jenem Zeitalter bedeutet, woher sie stammt und worauf sie gerichtet ist, daß sie begründet wird von einem Leibnitz und ausgeht auf einen Kant. Die natürliche Moral bildet den Brennpunkt dieser Aufklärung. Wenn sich Natur- und Moralbegriffe nicht in der deutschen Aufklärung vereinigt hätten, so dürfte man dreist behaupten, daß es niemals die deutsche Aufklärung hätte sein können, woraus der Gründer der kritischen Philosophie hervorging. Denn zwischen dem reinen Naturalismus eines Spinoza und dem reinen Moralismus eines Kant bildet die natürliche Moral den continuirlichen Uebergang: sie ist das fruchtbare Bindeglied, welches den Gegensatz der dogmatischen und kritischen Philosophie vermittelt. Um die Größe und das Genie dieser Uebergangsperiode zu ermessen, muß man nicht immer Wolf, die Wolfianer und Nikolai, sondern einen Leibnitz und einen Lessing zum Maßstabe nehmen, denn Leibnitz ist der echte Vater der deutschen Aufklärung gewesen, deren größter Nachkomme Lessing war.

In Leibnitzens Charakter ist der Genius dieser vermittelnden Aufklärung personificirt. Einen unersättlichen Wissensdurst, der ihn für Alles interessirt, verbindet er mit einem durchdringenden Verstande, der Alles untersucht. Was er von Außen empfängt, wird zugleich von ihm selbst durchdacht und in sein intimes Eigenthum verwandelt. Er lernt von Andern, indem er sich selbst belehrt. Alles Lernen wird in ihm Selbstbelehrung: er ist ein gelehrter Polyhistor und zugleich ein vollkommener Autodidakt. Seine Gelehrsamkeit ist Selbstaufklärung. Die Bildungsstoffe, die er mit Bienenfleiß von überall her einsammelt, werden in seinem Geiste fruchtbare Keime neuer Ideen, die er mit der Genialität des Selbstdenkers entwickelt. Die Untersuchung

iſt ſein Talent, die Ausübung dieſes Talentes iſt ihm eben ſo leicht als nothwendig. Ihm macht die Natur unmöglich, was den Meiſten von Natur am bequemſten und leichteſten wird: zu lernen, ohne zu unterſuchen. Er bemerkt von ſich ſelbſt: „Wenige ſind meines Charakters: alles Leichte wird mir ſchwer, alles Schwere dagegen leicht.“

Auf ſeine Selbſtbildung vor Allem bedacht, verſteht er überall zu profitiren, und wie es in ſeinen Augen nichts abſolut Verkehrtes und Falſches giebt, ſo findet er bei Allen etwas, woraus er Nutzen ziehen kann, und die Fehler der Andern gehen faſt unbemerkt an ihm vorüber. Er iſt zu genial, zu univerſell, um kritiſch zu ſein. Seine Genialität macht ihn gleichgiltig gegen die Fehler Anderer; der eigene Vortheil, den er überall ſucht, läßt ihn die fremden Nachtheile überſehen, und wenn er ſie bemerkt, ſo urtheilt er ſchonend wie der aufgeklärte Geiſt über den befangenen, wie der Große über das Kleine, das ſelbſt bei ſeinen Schwächen und Mängeln nicht ganz unfruchtbar und nutzlos ſein darf. Dieſe Milde des Urtheils, die ohne Zweifel einem Mangel an kritiſchem Scharfblicke gleichkommt, macht einen hervorſtechenden Zug in Leibnitzens Charakter, der ihn von Leſſing unterſcheidet und mit Göthe vergleichen läßt, bei dem eine ähnliche Urtheilsweiſe aus einer ähnlichen Gemüthsverfaſſung hervorging. Die großen Genies ſind ſelten ſtrenge Cenſoren. Sie ſind zu viel mit ſich ſelbſt beſchäftigt, um auf die Werke Anderer nachdrücklich einzugehen und neben dem univerſellen Geiſte, der Nichts ganz ausſchließen möchte, iſt es zugleich ein großartiger Egoismus, der dieſe Genies gegen Andere mild macht und ihren Tadel beſänftigt. Sie haben es wie die Könige leicht, liebenswürdig zu ſein. „Ich verachte faſt Nichts,“ bekennt Leibnitz von ſich ſelbſt, „und Niemand iſt weniger kritiſch als ich. Es klingt wunderbar: ich billige faſt Alles, was ich leſe, denn ich weiß wohl, wie verſchieden die Dinge gefaßt werden

können, und ſo begegnet mir, während ich leſe, Vieles, was den Schriftſteller in Schutz nimmt oder vertheidigt. Daher geſchieht es ſelten, daß mir bei der Lectüre etwas mißfällt, obwohl mir das Eine mehr, das Andere weniger zuſagt. Meine Gemüthsſtimmung iſt von Natur ſo, daß ich in den Schriften Anderer lieber den eigenen Nutzen als die fremden Mängel aufſuche. Es iſt meine Sache wenig, Streitſchriften zu ſuchen und zu leſen."

Und dieſelbe Gemüthsverfaſſung malt ſich in großen und kleinen Zügen auch in dem moraliſchen Charakter von Leibnitz. Der Geiſt der Vermittlung macht ihn tolerant gegen die Anſichten Anderer, die mit den ſeinigen ſtreiten. Mild gegen fremde Fehler, iſt er duldſam gegen fremde Meinungen. Dieſe Toleranz iſt bei ihm nicht eine vorgefaßte Pflicht, was ſie in der Schule der Aufklärung wurde, auch nicht, was ſie bei Vielen war, eine Gleichgiltigkeit, die dem Kampfe der Meinungen gern aus dem Wege geht, ſondern ein wirkliches Talent, eine natürliche Eigenſchaft, die ihn im Streite mit fremden Ideen niemals verläßt. Nur der verſtockte, ausſchließende, beſchränkte Parteigeiſt iſt ihm zuwider. Es giebt Nichts, was dem Univerſalgeiſt, dem vermittelnden Denker, dem toleranten Charakter mehr widerſtrebt, als die Secte, die ſich gegen jede Entwickelung ſträubt, welche über die gemeine Grenze hinausgeht. Secten können ſein und geduldet werden, aber ſie ſollen nicht herrſchen. Wo Secten herrſchen, da ſtagnirt das geiſtige Leben. Darum erſcheint die Macht des Sectengeiſtes dem Philoſophen mit Recht als der ſchlimmſte Feind der Humanität und der Bildung, der ihm am widrigſten da auffällt, wo er am wenigſten ſein ſollte, in der Wiſſenſchaft und in der Religion. In den zünftigen Philoſophenſchulen ſeiner Zeit, namentlich in den zur Secte erſtarrten Carteſianern, die den Geiſt der freien Forſchung unter die Worte des Meiſters gefangen nahmen, trat unſerem Leibnitz die Hemmung der

Wiſſenſchaft eben ſo fühlbar entgegen, als in den herrſchenden Religionsparteien die Hemmung des wahren und vernunftgemäßen Chriſtenthums. Es iſt das Geringſte, daß unter dem Sectenzwange die Geiſter beſchränkt werden und die wiſſenſchaftliche Liebe zur Wahrheit einbüßen. Die Erfahrung lehrt, daß auch die moraliſchen Geſinnungen unter dieſer Herrſchaft verderben und daß in der Sectenpolitik ſtets aus der Verläumdung und Unredlichkeit eine Tugend gemacht wird. Dies gilt von der verfolgungsſüchtigen Religionspartei ſo gut als von der letzten literariſchen Clique. Die Abneigung gegen dieſen ſtabilen, unfruchtbaren, unſittlichen Geiſt, welchen der Sectenzwang unvermeidlich mit ſich führt, liegt in dem Selbſtgefühle echter Aufklärung begründet und äußert ſich in Leibnitz eben ſo lebhaft als in Leſſing. Sie bildet gleichſam eine Familienähnlichkeit in dieſen beiden größten Charakteren unſerer Aufklärung. Und wenn in dem Leben Beider ein tragiſches Motiv geſucht werden darf, ſo iſt es eben der Gegenſatz ihres Univerſalgeiſtes gegen die Herrſchaft der Secten, wo ſie ſich immer geltend macht, ſo iſt es dieſer Conflikt, den Leibnitz mit aller Taktik nicht vermeiden konnte, den Leſſing muthiger durchgekämpft hat, und den Beide bitter genug empfinden mußten. Am Ende ihres der Menſchheit gewidmeten Lebens ſtanden ſie einſam und faſt verlaſſen, weil ſie dem Sectengeiſte verdächtig waren. Bei den Proteſtanten galt Leibnitz bald für einen Convertiten des Katholicismus, bald für einen Freund der Jeſuiten; und die Jeſuiten, weil ihnen die oft verſuchte Bekehrung nicht gelang, nannten ihn einen Indifferentiſten. Zuletzt kamen ſie Beide überein, daß Leibnitz ein Ungläubiger ſei, und wie man erzählt, ſo wurde auf einer lutheriſchen Kanzel der Name Leibnitz in das plattdeutſche Löwenix verwandelt, welches ſo viel als „Glaubt Nichts“ ſagen will. Noch im Tode verfolgte ihn der erboste Sectengeiſt. Er hatte während ſeines Lebens zu wenig Beweiſe

kirchlicher Frömmigkeit gegeben, darum verſagte man dem Todten die gewöhnlichen Zeichen der Theilnahme und die letzten religiöſen Gebräuche. Er wurde ohne Ehrenbezeugungen begraben; kein Geiſtlicher folgte dem Sarge.

Indeſſen jenes tragiſche Moment wiegt in dem Leben von Leibnitz nicht ſchwer. Es trat zu ſpät ein, um den durch eine glückliche und reiche Welterfahrung gereiften Charakter zu verſtimmen oder gar zu verbittern. Die Harmonie der Weltordnung, dieſer innerſte Gedanke ſeines Syſtems und ſeines Lebens, war ihm ſtets gegenwärtig; er wußte, daß die peinlichen Widerſprüche, die uns im Augenblicke beunruhigen, Nichts ſind als vorübergehende Mißtöne, welche den großen Einklang der Dinge nicht ſtören. Er liebte überhaupt die tragiſchen Conflicte nicht. Seine Weltanſchauung war dem Geiſte des Humors verwandt, denn ſie war glücklich, und eine glückliche Ruhe bildete den Grundton ſeiner Gemüthsſtimmung. Er begriff in dem Zuſammenhange der Dinge eine ewige Nothwendigkeit, und ſeine Empfindungsweiſe ſtimmte mit dieſem Begriffe überein. Das iſt ein Charakterzug des echten Weiſen, den er mit Spinoza gemein hat. Aber das Weltgeſetz offenbarte ſich ſeinem Geiſte nicht in der ewigen Vernichtung, ſondern in der ewigen Erhaltung der Dinge; die Weltordnung beſtand nach ſeinem eigenen ſchönen Ausdruck in einer glücklichen, heitern Nothwendigkeit, weil ſie dem einzelnen Leben das freie Spiel ſeiner Kräfte und das frohe Selbſtgefühl ſeines Daſeins gönnt und einräumt. Ihm erſchien die Nothwendigkeit „mit Grazie umzogen," ſie glich der neidloſen Gottheit, während ſie bei Spinoza, um im Bilde zu bleiben, das Anſehen des neidiſchen Schickſals hatte, welches alle Dinge gleichmäßig vernichtet. Dieſer Anblick nun einer glücklichen Weltordnung, welche dem Menſchen Genüge leiſtet, mußte die Seele des Philoſophen zugleich erheben und erheitern. Er durfte den Ernſt der Weisheit mit einem zufriedenen Selbſtgefühle und

einem heitern Weltgenuſſe vereinigen. Und Leibnitz verſtand dieſe große Kunſt des Lebens. Alles menſchliche Wiſſen richtete er vereinigt auf die Erkenntniß des Ewigen. Ohne dieſe ernſte Beziehung galt ihm der Wiſſensreichthum für ein vergängliches Gut von relativem Werthe. Alle Welterfahrung, Weltkenntniß und Büchergelehrſamkeit, wenn ſie nicht durchdrungen iſt vom Geiſte der Philoſophie, verglich Leibnitz vortrefflich mit einer Beſchreibung der Stadt London, die nur ſo lange nützt, als man ſich darin aufhält. Das menſchliche Leben zu veredeln, galt ihm als der höchſte Zweck der Wiſſenſchaft und der Kunſt. Er begriff die ernſte Bedeutung des Theaters und der Komödie. Als in Paris am Ende des ſiebenzehnten Jahrhunderts ein heftiger Kampf von Seiten der Theologen gegen die Bühne geführt wurde, weil ein Theatiner die Schauſpieler zu den Sacramenten zulaſſen wollte, ſo vertheidigte Leibnitz die Künſtler in einem beißenden Epigramm, welches den „docteurs anticomédiens“ gewidmet war. „Wißt ihr wohl,“ ruft er den Zeloten zu, „daß in unſerm Jahrhundert ein Molière ſo gut als ihr die Menſchen erbauen darf? Das Laſter fühlt den ſcharfen Spott des Dichters und geht in ſich. Um Frankreich zu reformiren, braucht man entweder die Komödie oder — die Dragonaden!“

Bei einer ſo glücklichen Weltanſchauung, die den Ernſt mit dem Spiele des Lebens zu verſöhnen wußte, blieb ſeine Seele den traurigen Affekten verſchloſſen, die das harmoniſche Leben verſtimmen. Seine Empfindungsweiſe war klar und feſt, ohne kalt zu ſein. Sentimentalität war ihm fremd; Philanthropie bildete den Grundzug ſeiner Empfindung und zugleich das Geſetz ſeiner Ethik. In dieſem Einfluß auf die Gemüthsſtimmung von Leibnitz wurden die Ueberzeugungen ſeiner Philoſophie unterſtützt von dem fortwährend beſchäftigten, mit Plänen erfüllten Leben, das ihm nicht Zeit ließ für unfruchtbare Empfindungen. Denn in einem weniger thätigen, der Welt

entfremdeten und abgewandten Gemüthe kann die leibnitziſche Philoſophie mit ihrer Naturanſchauung und ihren philanthropiſchen Grundſätzen die ſentimentale Leidenſchaft eben ſo leicht entbinden oder begünſtigen, als ſie in des Philoſophen eigener Seele dieſelbe unterdrückt hat. Das Vorbild des Göthe'ſchen Werther, der junge Jeruſalem, war bekanntlich ein eifriger Anhänger der leibnitziſchen Philoſophie und ihrer Schriften. Alſo war es nicht die Philoſophie, ſondern das thatenreiche Leben, welches allein Leibnitzens Charakter zu einer ſo glücklichen Sicherheit ausbilden und vor den ſentimentalen Affekten bewahren konnte? Gewiß! Aber dieſes ſo erfüllte Leben entſpricht dem Geiſte dieſer Philoſophie mehr als das Gegentheil und bildet einen nothwendigen Zug in ihrem Charakterbilde, den wir vermiſſen würden, wenn er fehlte, der, wo er fehlt, einen fühlbaren Mangel zurückläßt. Ohne das arbeitsvolle Leben wird eine ſolche Weltanſchauung, wie die leibnitziſche iſt, ein gleichgeſtimmtes Gemüth in Disharmonie mit ſich ſelbſt ſetzen und um ſo bitterer das Gefühl der Verlaſſenheit in ihm hervorrufen.

IV.

Aber das Große in der Welt iſt nie ohne das Kleine, am wenigſten in der menſchlichen Individualität, und gerade in der charaktervollen Eigenthümlichkeit ſind die eminenten Tugenden ſtets von den verwandten Schwächen begleitet. Wir wollen dieſe Schattenſeiten in dem Charakterbilde unſeres Philoſophen nicht überſehen. Jener großartige Eigennutz, der Leibnitzen in ſeinem autididaktiſchen Bildungsgange leitet, der überall auf den eigenen Gewinn bedacht iſt und die fremden Mängel darüber faſt vergißt, verkleinert ſich im praktiſchen Leben hie und da zu einem perſönlichen Intereſſe, welches bisweilen einem kleinen Eigennutze gleichkommt. Er liebt die Gunſt der Großen und empfindet es ſchmerzlich, wenn er ſie einbüßt. Dies begreift ſich leicht aus

der Gewohnheit ſeines Lebens, welches frühzeitig dieſe Gunſt gewann und faſt immer von den Launen derſelben abhängig blieb. Sein Ehrgeiz bewirbt ſich um Stellen, die ſeiner Perſon mehr äußern Glanz gewähren, als daß ſie ſeinem Geiſte angemeſſen ſind. Man ſagt ihm nach, daß er den Schmeicheleien zugänglich geweſen ſei und den perſönlichen Widerſpruch ſchwer vertragen konnte. So unregelmäßig ſind die großen Charaktere und doch ſo folgerichtig! Mit einer Milde und Toleranz in wichtigen Dingen, die an Hoheit gränzt, verbindet ſich in Leibnitz ein gewiſſer reizbarer Eigenſinn und eine leicht zu berührende Empfindlichkeit. Es iſt daſſelbe prägnante Selbſtgefühl, das ſich dort in ſeiner Ueberlegenheit und Kraft, hier in ſeiner natürlichen Schwäche offenbart. Aus derſelben Quelle fließt die ſchonende Nachſicht mit den Fehlern Anderer und das lebhafte, faſt choleriſche Gefühl für die kleinen Verletzungen. Gewiß, der menſchliche Egoismus iſt ſo untheilbar und durchdringend wie die Seele ſelbſt. Wer in der Wiſſenſchaft den eigenen Nutzen mit ſo viel Genie zu verfolgen weiß, wie Leibnitz, der wird leicht auch in das gewöhnliche Leben eine gewiſſe eigennützige Dispoſition mitnehmen, die uns nur darum ſchlechter erſcheint, weil ſie ſich auf ſchlechtere und kleinere Objecte wendet. Aber es iſt derſelbe Charakter, dieſelbe forma substantialis der Individualität, die ſich hier in dem Stoffe der gemeinen Menſchlichkeit ausprägt. Er ſuchte die materiellen Vortheile, die fürſtlichen Penſionen vielleicht mehr, als er nöthig hatte, doch muß man hinzufügen, daß er aus dieſen Quellen allein ſeinen Lebensunterhalt ſchöpfte. Denn er hatte wenig und gewann mit ſeinen wiſſenſchaftlichen Arbeiten Nichts.

Und dieſe Arbeiten, insbeſondere ſein philoſophiſches Lehrgebäude, mußten natürlich unter der Polypragmoſyne ſeines Lebens leiden. Wußte er Alles in raſtloſer und vielgeſchäftiger Thätigkeit mit ſeinem Univerſalgenie zu vereinigen, ſo konnte er

dabei nur wenig vollenden. Das ist die Schattenseite seines philosophischen Werks. Zwei Menschenalter sind nicht im Stande, den umfassenden, gewaltigen Inhalt in die gediegene Form des Systems zu fassen. So bleibt die Form des Systems Fragment, Skizze, Entwurf, und diese Entwürfe zerstreuen sich bald in Aufsätzen, bald in Briefen. Nur wenige Theile sind gründlicher ausgeführt, und auch diese Ausführung dictirt die Gelegenheit mehr, als die Absicht. Jetzt will er eine entgegenstehende Meinung widerlegen, jetzt einen Andern belehren oder eingeworfene Zweifel beseitigen. Oft geben Gespräche den Impuls für eine philosophische Schrift, und die Gesprächsform selbst in der leichtesten, ungezwungensten Form überträgt sich bisweilen auf die schriftliche Verfassung seiner philosophischen Gedanken. Es ist erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit, mit welchem geringen Aufwande von Kunst und Mühe Leibnitz seine tiefsinnigsten Ideen entwirft; oft scheint es, als ob er sie erzähle wie ein Erlebniß. Fast alle seine philosophischen Producte sind wie die Göthe'schen Poesien solche Gelegenheitsschriften. Bei Gelegenheit von Locke's Versuch über den menschlichen Verstand macht Leibnitz seine Gegenbemerkungen und daraus entstehen die berühmten Neuen Versuche, das Hauptwerk seiner Philosophie. Die Königin von Preußen unterredet sich mit ihm über Bayle's Zweifel hinsichtlich der Conformität von Glaube und Vernunft; bei dieser Gelegenheit entsteht die Theodicee. Der Prinz Eugen von Savoyen wünscht von Leibnitz die Grundsätze kennen zu lernen, auf denen die Theodicee beruht; bei dieser Gelegenheit entwirft er die Monadologie. Neben diesen Entwürfen, welche bestimmt sind, das philosophische Capital eines Jahrhunderts zu werden, beschäftigen ihn tausend andere Dinge. Er selbst schreibt einem Freunde: „Es geht in's Fabelhafte, wie zerstreut nach allen Seiten meine Arbeiten sind! Ich durchwühle Archive, untersuche alte Handschriften, sammle ungedruckte Manuscripte. Ich möchte

daraus Licht für die Geſchichte Braunſchweigs ſchöpfen. Dabei empfange und ſchreibe ich eine Unzahl von Briefen. Ich habe ſo viel Neues in der Mathematik, ſo viele Gedanken in der Philoſophie, ſo viele andere literariſche Beobachtungen, die ich nicht gern umkommen ließe, daß ich bei der Maſſe der Aufgaben oft nicht weiß, wo ich anfangen ſoll, und mit Ovid ausrufen möchte: „Mich entkräftet die Fülle (inopem me copia facit)! Ich möchte gern eine Beſchreibung meiner Rechenmaſchine geben, aber die Zeit fehlt mir dazu. Vor Allem möchte ich meine Dynamik vollenden, in welcher ich endlich die wahren Geſetze der materiellen Natur gefunden zu haben glaube, kraft deren ich hinſichtlich der Körper Probleme löſen kann, wofür die bisher bekannten Regeln nicht ausreichen. Meine Freunde treiben mich, meine Wiſſenſchaft des Unendlichen herauszugeben, welche die Fundamente meiner neuen Analyſis enthält. Dazu kommt eine neue Charakteriſtik, an welcher ich arbeite, und noch viele allgemeinere Dinge über die Erfindungskunſt. Aber dieſe Arbeiten alle, die hiſtoriſchen ausgenommen, geſchehen wie verſtohlen. Denn an den Höfen ſucht und erwartet man ganz andere Dinge, daher habe ich auch von Zeit zu Zeit Fragen aus dem Völkerrechte und aus dem Rechte der Reichsfürſten, beſonders meines Herrn, zu behandeln. So viel habe ich jedoch erlangt, daß ich mich nach Ermeſſen der Privatproceſſe enthalten kann. Ich werde dafür ſorgen, daß Sie meine auf Befehl geſchriebenen Verſuche über das Reichsbanner erhalten.* Inzwiſchen habe ich auch oft mit den Biſchöfen von Neuſtadt und Meaux, mit Peliſſon und Andern über Religionscontroverſen verhandeln müſſen.“ Gleichzeitig beſchäftigen ihn noch der Plan der Theodicee und die Reform des römiſchen Geſetzbuchs.

* Ein Würdezeichen, welches der Herzog von Würtemberg dem Kurfürſten von Hannover ſtreitig machte.

So ist es unmöglich, daß Leibnitz sein System ohne Unterbrechung in einer vollendeten, durchgearbeiteten Form ausführt. Die meisten Schriften sind gleichsam jede wieder ein neuer Versuch des ganzen Systems, dargestellt unter einem besondern Gesichtspunkt. Wie nach dieser Philosophie jedes Ding in der Natur das Weltall repräsentirt, so spiegelt jede Schrift in ihrer Weise das ganze System. Die leibnitzische Philosophie ist nicht wie der Spinozismus ein einziger großer Krystall, sondern sie besteht in vielen, verschieden geschliffenen Spiegeln, deren jeder dasselbe Bild bald in größerem, bald in kleinerem Maße zurückstrahlt.

Aber selbst in dieser fragmentarischen Form hätte Leibnitz unmöglich so Unermeßliches leisten können, wäre nicht sein Genie unterstützt worden von einem unbeugsamen Fleiße und einer Seelenstärke, die dem Heroismus gleichkommt. Die Bedürfnisse der Natur, Krankheit und die peinlichsten Schmerzen konnten den in angestrengter und rastloser Arbeit begriffenen Geist nicht besiegen. Er vergrößerte geflissentlich das körperliche Leiden, indem er seine Schmerzen durch gewaltsame Mittel unterdrückte, um sie im Augenblicke, wo er arbeitete, erträglicher zu machen. Sein Secretär Eckhart, welcher die ersten Lebensnachrichten von Leibnitz aufgezeichnet hat, erzählt: „er studirte in einem hin und kam oft in einigen Tagen nicht vom Stuhle. Ich glaube, daß sich davon am rechten Beine eine Fluxion oder offener Schaden bildete. Dies machte ihm beim Gehen Beschwerde, er suchte es also zuzuheilen, aber sobald es geschehen, bekam er heftiges Podagra. Dieses suchte er durch stilles Liegen zu besänftigen, und damit er im Bette studiren könnte, zog er die Beine krumm an sich. Die Schmerzen aber zu verhindern und die Nerven unfühlbar zu machen, ließ er hölzerne Schraubstöcke machen und dieselben überall, wo er Schmerzen fühlte, anschrauben. Ich glaube, er habe hierdurch seine Nerven verletzt, so daß er

die Füße zuletzt gar wenig brauchen konnte, da er denn auch faſt ſtets zu Bette lag.“ Dieſe dem Schmerz überlegene Gewalt des Geiſtes, die Leibnitz für ſeine Arbeiten aufbieten konnte, erinnert an Kant, der ähnliche Schmerzen durch die bloße Willensenergie, den moraliſchen Entſchluß, ſich nicht ſtören zu laſſen, aufwog. Das iſt ein Heroismus im Studirzimmer, der mit den größten Beiſpielen menſchlichen Heldenmuths wetteifern darf. Die Opfer, welche Socrates, Spinoza und Fichte im Angeſichte der Welt der Wahrheit gebracht haben, ſind impoſanter in ihrer tragiſchen Erhabenheit, aber an Muth und Seelenſtärke in Hingebung für die Wiſſenſchaft können ſich die Leibnitz und Kant damit vergleichen.

V.

Es waren Wenige, die in den fruchtbaren Geiſt der leibnitziſchen Philoſophie eindrangen und das Syſtem ſo begriffen, daß ſie es ſelbſtthätig nachdenken, ergänzen, weiterbilden konnten. Unter dieſen Wenigen iſt Leſſing einer der Erſten. Er war dem Syſteme congenial, ohne ſchülerhaft davon abhängig zu ſein, und wenn es ihm gefallen hätte, daſſelbe darzuſtellen, was er wie Keiner bis auf den heutigen Tag vermochte, ſo würde Leſſing der Welt den wahren Leibnitz entdeckt haben, und die abentheuerlichen Vorſtellungen, die von der Monadenlehre und ihrem Urheber gang und gäbe ſind, hätten von dieſem Augenblicke an aufgehört. Niemand hat die feinen Begriffe dieſes Philoſophen ſchärfer verſtanden und Leibnitzen kräftiger unterſtützt gerade da, wo er den Mißverſtändniſſen der gewöhnlichen Aufklärung am meiſten ausgeſetzt war. Wo der Philoſoph den Andern entweder mit ſich ſelbſt uneins zu ſein oder Dinge zu vertheidigen ſchien, an die er ſelbſt nicht glaubte, da entdeckte ihn Leſſing in einer ernſtlichen Uebereinſtimmung mit den oberſten Grundſätzen ſeines Syſtems. Er fand und zeigte mit überzeugender Evidenz in dem Vertheidiger

der Trinität gegen Wissowatius, in dem Vertheidiger der ewigen Höllenstrafen gegen Soner den mit sich selbst einstimmigen Urheber der Monadologie. Und wie geistesverwandt Lessing selbst der leibnitzischen Philosophie war, beweisen unter den Fragmenten seines theologischen Nachlasses die Thesen über „das Christenthum der Vernunft," die in den kürzesten Grundzügen die Hauptlehren jenes Systems umschreiben. Weniger universell, weniger genial als Leibnitz, ist Lessing dem Letztern an kritischem Verstande und formellem Talente weit überlegen. Jenes „ingenium censorium," welches dem Philosophen fehlte, besaß Lessing in einem Grade, der dem Genie und Universalgeiste nahe kam. Er begriff, daß es Leibnitzens Universalgeist war, der den Meisten in dem zweifelhaften Lichte einer Allerweltsweisheit erschien, den die religiösen Secten für einen Indifferentisten und die philosophischen Schulen für einen Eklektiker erklärten. Aber von beiden ist der wahre Leibnitz das Gegentheil. Der Eklektiker möchte mit allen Meinungen übereinstimmen; der Universalgeist verlangt, daß alle Meinungen mit ihm übereinstimmen, und er klärt sie auf, damit sie es können. Der Eklektiker unterwirft sich, der Universalgeist herrscht. Ueberall, wo Leibnitz eine auswärtige, seinem System scheinbar fremde Idee vertheidigt, ist es allemal die Herrschaft seiner Idee, die er bezweckt. Sein Verfahren ist niemals Unterordnung, sondern meisterhafte Accommodation, wobei Leibnitz er selbst bleibt und die gegenüberstehende Meinung allmälig in den Ausdruck der seinigen verwandelt. „Er schlug," sagt Lessing, „aus Kiesel Feuer, aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel!"

Leibnitz und Lessing bezeichnen die Grenzen, zwischen denen sich das Zeitalter der deutschen Aufklärung entwickelt. Die Gedanken, welche Leibnitz erzeugt hat, sind unter allen Köpfen unserer Aufklärung von Lessing am congenialsten empfangen, am besten begriffen, am fruchtbarsten angewendet worden.

Zweites Capitel.

Leibnitzens Leben und Schriften.*

I. Erste Bildungsperiode. II. Stellung in Mainz. Aufenthalt in Paris und London. III. Stellung in Hannover. Reise durch Deutschland und Italien. IV. Glanzperiode und sinkender Einfluß. V. Philosophische Schriften.

I.

Gottfried Wilhelm Leibnitz wurde am 21. Juni 1646 in Leipzig geboren, wo sein Vater neben andern Aemtern eine Professur der Moral an der Universität bekleidete. Frühzeitig verwaist (er verlor seinen Vater im sechsten Lebensjahre), wurde

* Die Biographie des Philosophen ist erst in unsern Tagen durch den jüngst verstorbenen, um die wissenschaftliche Behandlung der leibnitzischen Literatur höchst verdienten Guhrauer zum Vorwurf einer ernstlichen Quellenforschung gemacht, mit historischer Kritik geprüft und zu sicheren Resultaten geführt worden. Die früheren Darstellungen waren weit entfernt, ein erschöpfendes Charakterbild auszuführen, welches den Geist des Philosophen treffend und die Thatsachen seines Lebens vollständig und genau wiedergegeben hätte. Außer den Selbstbekenntnissen, welche Leibnitz in flüchtigen Skizzen und in brieflich zerstreuten Notizen mitgetheilt hat, bestand die auf sein Leben bezügliche Literatur theils in Collectaneen, worunter das ausführlichste die Lebensbeschreibnng von Ludovici, theils in rhetorischen Lobschriften, worunter die geschmackvollste Fontenelle's Eloge

das Kind gleichsam vom Schicksale angewiesen, den aufkeimenden Geist selbst zu beschäftigen. Der unruhige Wissensdurst, welchen die Natur in seiner Seele entzündete, fand nur wenige Nahrung in dem öffentlichen Unterrichte, welchen der junge Leibnitz auf der Nikolaischule, einer angesehenen Anstalt seiner Vaterstadt,

ist, welche dem Andenken des Philosophen in der Akademie von Paris gehalten wurde (1717). Die erste und lange Zeit einzige Quelle waren die biographischen Nachrichten von Eckhart, die zuerst im Jahre 1779 öffentlich erschienen. Auf diesen Manuscripten beruht das elogium Leibnitii in den actis eruditorum (1717), das nach Ludovici's Angabe von dem Philosophen Chr. Wolf herrührte. Es wurde vervollständigt im Otium Hannoveranum (1718) von Feller, der vor Eckhart Leibnitzens Secretär gewesen war (supplementum vitae Leibnitianae). Auf Ludovici's ausführlichen Entwurf zu einer vollständigen Historie der leibnitzischen Philosophie (2 Theile, Leipzig 1737) gründet sich Brucker in seiner kritischen Geschichte der Philosophie (1744). Vom Standpunkte der wolfischen Philosophie schrieb Eberhard im Pantheon der Deutschen einen biographischen Aufsatz über Leibnitz (1795), der viel gelesen, gewöhnlich an erster Stelle angeführt wurde, aber nach Guhrauers Zeugniß alle früheren Darstellungen an Oberflächlichkeit übertrifft. Die erste deutsche Originalbiographie von Leibnitz, der wir uns anschließen, gab Guhrauer in seinem gehaltvollen und elegant geschriebenen Werke: Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz (2 Theile, Breslau 1842), nachdem er die Herausgabe von Leibnitzens deutschen Schriften besorgt hatte (2 Bände, Berlin 1838 und 40). Natürlich konnte hier das eigentliche Lehrgebäude nur in dem kleinen Raum einer biographischen Skizze erscheinen. Und vielleicht, wenn wir so sagen dürfen, hat Guhrauer zu biographisch die Entstehung des Systems selbst aufgefaßt, denn er entlehnt aus den gleichzeitigen Lebensverhältnissen des Philosophen Motive,

empfing. Ohne fremde Leitung, die ihn feſſeln konnte, überließ ſich der Knabe auf gutes Glück ſeinem eigenen Stern. Er wurde aus Bedürfniß Autodidakt und machte ſich durch Selbſtunterricht, während er noch Schüler war, zum Gelehrten. Als achtjähriger Knabe verbarg er ſich oft Tage lang in die Bibliothek ſeines Vaters und verſchlang die Bücher ohne Wahl, wie ihn eben die Klarheit des Ausdrucks oder der Inhalt durch Annehmlichkeit feſſelte. Es hatte das Anſehen, als ob er Fortuna zur Lehrerin genommen oder von einer höhern Stimme das „Nimm und lies!" (tolle, lege) des heiligen Auguſtinus zu hören geglaubt hätte. So erzählt Leibnitz von ſich ſelbſt. „Der Knabe," fährt er fort, „welcher nach einem höhern Geſchicke

welche die wiſſenſchaftlichen Actenſtücke von der Hand Leibnitzens ſelbſt wenig oder nicht bewähren. Er will das Naturrecht als den Ausgangspunkt des ganzen Syſtems, die Idee der Theokratie als das Princip der Weltharmonie, die theologiſche Lehre von der praesentia realis im Abendmahle als den nächſten Ausgangspunkt der dynamiſchen Phyſik oder wenigſtens als das Motiv angeſehen wiſſen, welches Leibnitzen von der carteſianiſchen Corpuskularphyſik entfernt und zu ſeiner neuen Naturanſchauung geführt hat. Dabei iſt die Copula nur die Gemeinſchaft des Zeitpunkts, in welchem dieſe verſchiedenen Materien zugleich den Geiſt des Philoſophen beſchäftigten. Weit entfernt, die innere Gemeinſchaft ſeiner juriſtiſchen und theologiſchen Unterſuchungen mit den Anfängen des Syſtems zu leugnen, ſind wir auf Grund der philoſophiſchen Schriften von Leibnitz nur überzeugt, daß dieſe Gemeinſchaft eine ſo directe nicht war, wie Guhrauer mit Nachdruck behauptet. Bei einer ſolchen fremden und eigentlich zufälligen Grundlage würde das Syſtem in Gefahr ſein, den exacten Charakter und die Feſtigkeit einzubüßen, die es im Geiſte ſeines Urhebers ohne Zweifel gehabt hat. Die nähere Rechtfertigung dieſer Gegenanſicht bleibe der folgenden Darſtellung überlaſſen!

fremden Rathes entbehrte, hatte die ſeinem Alter eigenthümliche Verwegenheit nöthig, der Gott zu Hilfe zu kommen pflegt. Und der Zufall hat es wenigſtens geleitet, daß ihn ſein Eifer den Alten zuführte, in welchen er zuerſt Nichts, nach und nach Etwas, endlich das Nothwendige verſtand, bis er eine gewiſſe Färbung nicht nur des Ausdrucks, ſondern auch der Gedanken von den Alten angenommen hatte, wie Diejenigen, welche in der Sonne wandeln, während ſie mit Anderm beſchäftigt ſind, allmälig gebräunt werden. Als er daher zu den Neuern kam, wie ſie damals in den Buchläden Mode waren, ekelten ſie ihn an mit ihrem ſchwülſtigen, nichtsſagenden Schaum, mit ihren zuſammengeflickten Lappen, die nur Fremdes zum Vorſchein brachten. Ohne Anmuth, ohne Kraft und Mark, ohne allen Nutzen für das Leben, ſcheinen ſie für eine andere Welt geſchrieben, während die Alten mit ihren natürlichen, großen, treffenden, die Dinge gleichſam überragenden Gedanken, mit ihrer natürlichen, klaren, fließenden, den Dingen angemeſſenen Ausdrucksweiſe ganz andere Bewegungen in den Gemüthern erzeugen. Dieſer ſo hervortretende Gegenſatz bewirkte bei dem Jünglinge, daß er ſeitdem die beiden Axiome für ſich feſtſtellte: immer bei den Worten die Klarheit, bei den Dingen aber den Nutzen zu ſuchen. Er hat ſpäter gelernt, daß jenes die Grundlage des Urtheils, dieſes die der Erfindung iſt.“* „Ich brannte vor Begierde,“ erzählt Leibnitz von ſeiner Knabenzeit, „die Alten kennen zu lernen: den Cicero, Quintilian, Seneca, Plinius, Herodot, Xenophon, Plato, die scriptores historiae Augustae, und die vielen lateiniſchen und griechiſchen Kirchenväter. Ich las ſie, wie mich der Trieb führte, und fand mein Vergnügen an der außerordentlichen

* Dieſe Selbſtſchilderung giebt Leibnitz von ſich unter dem bezeichnenden Namen Guilelmus Pacidius. Vgl. Guhrauer. I. S. 14, 15.

Mannigfaltigkeit der Dinge. So verstand ich, ehe ich mein zwölftes Jahr zurückgelegt hatte, das Lateinische geläufig und fing an, das Griechische zu stammeln. Verse schrieb ich mit besonderem Erfolge und erlangte darin eine solche Fertigkeit, daß ich an einem Vormittage dreihundert Hexameter ohne Elision niederschrieb." Damit verbindet er das Studium der Logik und Metaphysik, faßt den ersten Plan der allgemeinen Charakteristik, und liest die Scholastiker der alten und mittlern Zeit mit demselben Vergnügen als die Historiker, mit derselben Leichtigkeit, als die milesischen Mährchen oder die sogenannten Romane. Er spottet der Besorgnisse, die solche Studien seinen Vormündern einflößten. „Zuerst fürchteten sie," sagt Leibnitz, „ich würde ein Poet von Profession, dann, ich würde ein spitzfindiger Scholastiker werden, aber sie wußten nicht, daß mein Geist nicht durch eine Gattung der Dinge ausgefüllt werden konnte."

So entwickelt und ausgerüstet mit einer Gelehrsamkeit, die unter seinen Altersgenossen für ein Wunder (pro monstro) galt, bezog der fünfzehnjährige Leibnitz die Universität seiner Vaterstadt, um sich der Rechtswissenschaft berufsmäßig zu widmen. In diese Epoche fällt seine erste Bekanntschaft mit den Schriften des Carteſius und der siegreiche Einfluß, welchen zunächst die Physik des modernen Philosophen auf ihn gewinnt. Er verläßt für den Augenblick die Schulbegriffe der Scholastik, ohne auf die Möglichkeit einer Versöhnung zwischen der alten und neuen Philosophie Verzicht zu leisten. Im Rückblick auf diesen Bildungsgang seiner philosophischen Lehrjahre schrieb Leibnitz in vorgerücktem Alter an Remond von Montmort: „ich war bestrebt, die Wahrheit aufzugraben, die unter den Meinungen der verschiedenen Philosophen vergraben und zerstreut liegt, und ich glaube von dem Meinigen etwas beigetragen zu haben, um einen Schritt vorwärts zu thun. Dafür haben mir die Studien seit meiner ersten Jugend die nöthigen Vorbereitungen erworben. Ich war noch

Kind, als ich den Aristoteles kennen lernte, selbst die Scholastiker stießen mich nicht zurück, und dies reut mich jetzt keineswegs. Auch Plato und Plotin gaben mir später einige Befriedigung, der übrigen Philosophen des Alterthums zu geschweigen, die ich zu Rathe zog. Aber nachdem ich die niedere Schule verlassen, fiel ich auf die neuen Philosophen, und ich erinnere mich, daß ich in einem Wäldchen bei Leipzig, das Rosenthal genannt, als ein fünfzehnjähriger Knabe einsam spazieren ging, um bei mir zu erwägen, ob ich die substantiellen Formen beibehalten solle. Der Mechanismus siegte und führte mich der Mathematik zu."

Unter den Universitätslehrern übte auf Leibnitz den meisten Einfluß Jacob Thomasius, der nach dem Zeugniß seines großen Schülers die Geschichte der Philosophie wissenschaftlich auffaßte und nicht blos, wie es sonst der Fall war, als eine Geschichte der Philosophen behandelte. Thomasius erkannte das Genie des Jünglings, der ihm mit dankbarer Verehrung anhing. Auch theilte ihm Leibnitz zuerst seine Neuerungsideen in der Philosophie mit, die er durch eine Vermittlung zwischen Aristoteles und Cartesius reformiren und mit dem Christenthum versöhnen wollte. Nach einem zweijährigen Studium erwarb er sich das Baccalaureat durch eine Abhandlung über das Princip der Individualität, die er unter dem Vorsitze von Thomasius vertheidigte. Er hatte sich die schwierigste Controverse der Scholastik gewählt, die Streitfrage zwischen Realismus und Nominalismus, und indem er sie im Geiste des letztern löste, so bezeichnete er schon damals unter der scholastischen Verhüllung das originelle Princip seiner künftigen Philosophie.*

Die juristischen Fachstudien trieb er mit großem Eifer, und da seinem philosophisch entwickelten Verstande der theoretische

* Disputatio metaphysica de principio individui. 1663. Mit einer kritischen Einleitung herausgegeben von Guhrauer. 1837.

Theil derſelben wenig Mühe koſtete, ſo beſchäftigte er ſich bald mit der praktiſchen Rechtskunde und ſuchte durch Actenlectüre ſich beſonders mit der richterlichen Rechtspraxis vertraut zu machen. „An dem Berufe des Richters," ſagt er in einer autobiographiſchen Skizze, „fand ich Vergnügen, den Ränken der Advocaten arbeitete ich entgegen, und dies iſt der Grund, warum ich niemals habe Proceſſe führen wollen." Er wollte den Streit der Parteien lieber entſcheiden als führen, und dieſe Neigung war ſo ſehr in ſeinem Gemüthe begründet, daß ſie auch ſonſt überall ſeine Lebensrichtung beſtimmte. Auch in der Philoſophie, Religion und Politik, wie in der Rechtspraxis, wollte Leibnitz lieber den Richter als den Advocaten machen.

Ein halbjähriger Aufenthalt auf der Univerſität Jena (1663) beförderte einigermaßen ſeine mathematiſchen Kenntniſſe, die ſich in Leipzig auf die Elemente des Euclides beſchränkt hatten. Von Erhard Weigel wurde Leibnitz in die niedere Analyſis eingeführt und empfing von dieſem Lehrer noch andere, für ſein ſpäteres Syſtem nicht unwichtige Anregungen. Weigel war nämlich zugleich Mathematiker und Philoſoph, er behauptete einen eigenthümlichen Standpunkt in der Moral, deſſen Leibnitz in ſeinen Schriften bisweilen gedenkt, ſo oft er von den Quietiſten redet. Auch ſuchte Jener, was unſern Leibnitz beſonders anziehen mußte, den Ariſtoteles mit den neuern Philoſophen zu verſöhnen. Thomaſius und Weigel waren unter den akademiſchen Lehrern für Leibnitz die einflußreichſten, weil ſie dem aufſtrebenden Univerſalgeiſte am meiſten entgegenkamen. Was aber ſeine mathematiſche Bildung insbeſondere betrifft, ſo waren es damals die deutſchen Univerſitäten nicht, die ihn auf die Höhe dieſer Wiſſenſchaft führen konnten. Mit der höhern Mathematik wurde Leibnitz erſt bei den Franzoſen und Engländern vertraut, wo ſich unter dem Einfluß der neuern antiſcholaſtiſchen Philoſophie die exacten Wiſſenſchaften überhaupt günſtiger als in Deutſchland

entwickelt hatten. Neben der Philoſophie waren Rechtswiſſenſchaft und Mathematik der hauptſächliche Inhalt ſeiner akademiſchen Bildung. Daher bezogen ſich die nächſten Unterſuchungen, die er anſtellte, auf ſolche juriſtiſche und mathematiſche Materien, die dem philoſophiſchen Intereſſe nahe lagen. In der Jurisprudenz waren es theils die problematiſchen Fälle, deren Löſung den ſpeculativen Geiſt herausforderte, theils die ſichere und ſtricte Logik der Rechtsbeſtimmungen, die ihm als angewandte Philoſophie erſchien. In der Mathematik intereſſirte ihn beſonders die Combination der Größen, die man füglich die Logik der Mathematik nennen kann, denn was in den Begriffsbeſtimmungen das logiſche Urtheil, das iſt in den Größenbeſtimmungen die Combination. Nach Leipzig zurückgekehrt, erwarb ſich Leibnitz mit einer rechtsphiloſophiſchen Abhandlung den Magiſtergrad der Philoſophie* und zwei Jahre ſpäter durch eine mathematiſche Abhandlung über die Größenzuſammenſetzung die Anwartſchaft auf eine Stelle in der philoſophiſchen Facultät.** Die letztere Schrift erweiterte er ſogleich zu dem Verſuche über die Combinationskunſt, der in ſeiner literariſchen Entwickelung eine bedeutſame Stelle einnimmt, weil er die erſten Keime der Differentialrechnung und den erſten Entwurf der allgemeinen Charakteriſtik enthält.***

So ſtand der zwanzigjährige Leibnitz am Ziel ſeiner akademiſchen Laufbahn mit einem Gelehrtenrufe, der bereits die Grenzen ſeiner Vaterſtadt überſchritten hatte. Bei der Bewerbung um den höchſten akademiſchen Grad, der ihm noch übrig blieb,

* Specimen difficultatis in jure. 1664. De conditionibus. Specimen de certitudine in jure 1665.

** Disputatio arithmetica de complexionibus. 1666.

*** De arte combinatoria 1666. Vgl. die ſpätere, darauf zurückweiſende Schrift historia et commendatio linguae characticae universalis.

wurde er gehemmt durch eine kleine Universitätscabale, und dieses Hinderniß entschied, daß er seine Heimath und seinen bisherigen Lebensplan aufgab. Die Doctorwürde beider Rechte sollte ihm eine frühzeitige Aufnahme unter die Assessoren der juristischen Facultät verschaffen und, wie es Gebrauch war, den Uebergang in die praktische Rechtslaufbahn vermitteln. Allein die Facultät beschloß, diesmal die ältern Bewerber den jüngern, unter denen sich Leibnitz befand, vorzuziehen. Ungeduldig über den Zeitverlust und verstimmt durch die Zurückweisung begab er sich sogleich auf die Nürnbergische Universität Altdorf und erreichte hier mit einer glänzenden Disputation, die alle Welt in Erstaunen setzte, die akademische Würde, welche man ihm in Leipzig vorenthalten hatte. Er vertheidigte eine Abhandlung über die verwickelten Rechtsfälle, die darauf ausging, die positiven Gesetze, wo sie nicht ausreichen, durch das Naturrecht ergänzen und aus dem Standpunkte der natürlichen Vernunft solche Rechtsfragen entscheiden zu lassen, die von der positiven Gesetzgebung entweder nicht oder nur zweifelhaft gelöst werden.*

Seine Gelehrsamkeit und Rednergabe erregten die größte Bewunderung. Man bot ihm auf der Stelle eine Professur in Altdorf an, aber sein Geist war auf einen größern Schauplatz gerichtet. Er fühlte wohl, daß die Einrichtung einer Universität mit seinen wissenschaftlichen Reformationsplänen wenig harmonirte und daß seine Kräfte mehr Spielraum haben mußten, als ein akademisches Katheder einräumt. Spinoza und Leibnitz, diese beiden Gegenfüßler in Charakteren und Ansichten, waren nicht gemacht, Professoren zu sein. Aus entgegengesetzten Meinungen schlugen sie das Katheder aus, welches dem einen kurz vor seinem Tode, dem andern beim Eintritt in das öffentliche Leben angeboten wurde. Jenen fesselte die Liebe zur unabhängigen Theorie in

* De casibus perplexis. 1666.

der Muße des einſamen Privatlebens; den andern zog die Ausſicht in das große Weltleben und deſſen reizende Mannigfaltigkeit.

II.

Ohne feſten Lebensplan und offen für die Eindrücke der Welt überließ ſich Leibniß ſeinem ungewiſſen Schickſale. Wißbegierde und ein abentheuerlicher Reiz, den das Geheimnißvolle auf ſeine Einbildungskraft ausübte, führten ihn unter die Nürnberger Roſenkreuzer, die ſich mit den Myſterien der Alchymie abgaben. Um ſchon für einen Eingeweihten zu gelten, ſetzte Leibnitz aus den dunkelſten Redensarten, die er in chemiſchen Büchern gefunden, ein Schreiben an den Vorſitzenden des Geheimbundes zuſammen und imponirte dieſem ſo ſehr, daß er als ein wohlbewanderter Adept ſofort zum Secretär der Geſellſchaft ernannt wurde.

Seine nächſte Lebensrichtung entſchied ſich durch die Bekanntſchaft mit dem frühern churmainziſchen Miniſter von Boineburg, die er noch in Nürnberg im Jahre 1667 machte. An der Hand dieſes Staatsmannes, der das außerordentliche Talent des Jünglings ſchnell erkannte, betrat Leibnitz die Lebensbahn, die er ſuchte. Boineburg machte ihn zum Vertrauten ſeiner Pläne und Verhältniſſe, und hier in der Geſchäftsſphäre dieſes Privatmannes, deſſen Freund, Secretär, Advocat, Bibliothekar Leibnitz wurde, konnte der letztere jene vielſeitige Thätigkeit erproben, die er nachher in größeren Kreiſen entwickeln ſollte. Er folgte dem Miniſter nach Frankfurt und ließ hier eine anonyme, dem Kurfürſten von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, gewidmete Schrift erſcheinen über eine neue Methode, die Rechtswiſſenſchaft zu lernen und zu lehren, worin er umfaſſende Reformvorſchläge für die Rechtszuſtände im deutſchen Reich und die Verbeſſerung des römiſchen Geſetzbuchs

machte.* Die Schrift erreichte den Zweck des Verfassers. Sie vermittelte seine Uebersiedelung nach Mainz; er durfte sie dem Kurfürsten persönlich überreichen, wurde von diesem zunächst privatim an der Verbesserung des römischen Gesetzbuchs beschäftigt und bald darauf (im Jahre 1670) zum kurfürstlichen Rathe am höchsten Gerichtshofe des Erzbisthums ernannt. Daneben dauerte sein intimes Verhältniß zu Boineburg, der in Mainz zwar keine amtliche, aber eine höchst einflußreiche Stellung einnahm und unter die rathgebenden Stimmen der großen europäischen Politik zählte. Hier gewann Leibnitz die erste Aussicht in die großen Weltverhältnisse und die ersten festen Zielpunkte seiner Thätigkeit. Es wurde ihm leicht, mit Boineburgs Plänen übereinzustimmen, der in politischer und religiöser Hinsicht den Frieden Deutschlands zu sichern wünschte. Die Wiedervereinigung der lutherischen und katholischen Kirche war diesem Staatsmanne zugleich ein tieferes, gemüthliches Bedürfniß, denn er hatte sich seit geraumer Zeit von den Protestanten zu der römischen Kirche zurückgewendet, nicht ohne in einem innern Zwiespalte mit sich selbst zu bleiben. Er interessirte sich lebhaft für die Vertheidigung des Glaubens gegen die heterodoxen Ansichten, die damals in den neuen Systemen einer kirchlich unabhängigen und indifferenten Philosophie, wie in ketzerischen Religionssecten auftraten und verbreitet wurden. Die neuern Philosophen, Gassendi, Hobbes, Cartesius, hatten eine rein mechanische Naturanschauung begründet, welche der religiösen schroff entgegenstand. Spinoza verbreitete eine

* Nova methodus discendae docendaequae juris prudentiae. 1668. Mit einer Vorrede herausgegeben von Chr. Wolf, 1748. Die Schrift vermehrte das Ansehen Leibnitzens. Sie gefiel Conring, einem bedeutenden Rechtsgelehrten seiner Zeit, und ist auch neuerdings von berühmten Juristen mit großer Anerkennung hervorgehoben worden.

völlig naturaliſtiſche Weltanſchauung, die für Atheismus angeſehen wurde. Die Socinianer leugneten das Grunddogma der Trinität und erneuerten gegen das rechtgläubige Chriſtenthum den Arianismus. In der benachbarten Pfalz fanden dieſe verfolgten Ketzer den Schutz eines freiſinnigen Fürſten. Der Kurfürſt Karl Ludwig, der den drei chriſtlichen Confeſſionen einen Tempel der Eintracht in Mannheim errichtete und Spinoza nach Heidelberg rufen wollte, gewährte den aus Polen vertriebenen Socinianern (1663), an deren Spitze Wiſſowatius ſtand, eine Freiſtätte in ſeinem Lande. Mit Wiſſowatius ſelbſt kam Boineburg in eine briefliche Fehde über die Trinität, und da er ſich dem Gegner nicht gewachſen fühlte, ſo rief er Leibnitz zu Hilfe. Leibnitz ſuchte eine Uebereinſtimmung zwiſchen der Philoſophie und dem chriſtlichen Glauben, einen Coincidenzpunkt zwiſchen Theologie und Phyſik, der gefunden war, ſobald in der Natur Geiſt entdeckt oder aus Geiſt die Natur erklärt werden konnte. Es handelte ſich zunächſt darum, den wiſſenſchaftlichen Naturbegriff mit dem religiöſen Gottesbegriff in Conformität zu ſetzen, ohne die Vernunft zu beeinträchtigen, und auf dieſem Wege dem Atheismus und Materialismus des Zeitalters die Spitze zu nehmen. Die Wahrheiten der Religion ſollten mit denſelben Waffen vertheidigt werden, womit ſie von den Gegnern bedroht wurden. Wenn dieſe aus Gründen der Natur und der natürlichen Vernunft den religiöſen Glauben in ſeinen Grundfeſten erſchütterten, ſo wollte ihn Leibnitz durch eben dieſelben Gründe befeſtigen und an der Stelle der alten traditionellen Grundlage die Phyſik ſelbſt zum Fundamente der Theologie machen. So wurde der Gedanke einer natürlichen Theologie das Programm und zugleich die Richtſchnur ſeines künftigen Syſtems. Sie wurde der rein naturaliſtiſchen Philoſophie entgegengeſetzt und mit der kirchlichen oder geoffenbarten Theologie in ein Verhältniß gebracht, das mehr einem Waffenſtillſtande, als einem

wirklichen Frieden, oder mehr einem Friedensvertrage als einer wirklichen Einſtimmigkeit ähnlich ſah. Die natürliche Theologie ſollte den Naturalismus bekämpfen und den Kirchenglauben *nicht* bekämpfen; ſie ſollte den erſten aus Vernunftgründen widerlegen und den andern zwar nicht aus Vernunftgründen beweiſen, wohl aber einräumen und gleichſam geſtatten; ſie ſollte den Glaubensmyſterien nur nicht widerſprechen und den Grenzſtreitigkeiten zwiſchen ihnen und der natürlichen Vernunft ein friedliches Ziel ſetzen. Gegen Spinoza und die mechaniſchen Naturphiloſophen war die Politik der leibnitziſchen Philoſophie der *Krieg*, gegen die kirchliche Theologie der *Vertrag*. In dem einen Sinne ſchrieb er gegen die Naturaliſten, in dem andern gegen die Socinianer. Jene ſollten kein Recht haben, die Phyſik der Theologie, dieſe keines, die natürliche Theologie der geoffenbarten feindlich gegenüberzuſtellen. Zwiſchen Phyſik und Theologie handelte ſich die Streitfrage um den *Begriff des Geiſtes*, den die Naturaliſten aus der Phyſik vollkommen verdrängten und den die Theologen als Princip der Naturerklärung feſthielten; zwiſchen der natürlichen und geoffenbarten Theologie betraf die Streitfrage das ſpecifiſch chriſtliche Dogma der *Trinität*, das in den kirchlichen Lehrbegriffen als feſtes Myſterium galt und das die Socinianer als widervernünftig verwarfen.

Der poſitive Inhalt der natürlichen Theologie im Sinne von Leibnitz und der ganzen folgenden Aufklärung war keineswegs der ſpecifiſch chriſtliche. Er beſtand in zwei Hauptlehren, welche das Chriſtenthum mit andern Religionen theilt, und die hier nicht als Ueberlieferungen angenommen, ſondern aus phyſikaliſchen Gründen demonſtrirt werden ſollten. Dieſe beiden Hauptlehren, denen ſich allein das Syſtem der natürlichen Theologie widmet, ſind das Daſein eines von der Natur unterſchiedenen *Gottes* und die *Unſterblichkeit* der menſchlichen Seele. Gott und Unſterblichkeit bilden gleichſam die beiden nothwendigen Attribute

aller menſchlichen Religion, welche die chriſtliche einſchließt, aber keineswegs mit ihr zuſammenfällt. Wenn das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit der Seele aus Vernunftgründen bewieſen werden, ſo wird eben dadurch die Religion zur Vernunftreligion gemacht; wenn jene Vernunftgründe, wie es nicht anders ſein kann, aus der Natur der Dinge ſelbſt hervorgehen und mit phyſikaliſcher Evidenz einleuchten, ſo wird eben dadurch die Vernunftreligion zur natürlichen Religion, und ihr Syſtem zur natürlichen Theologie. In dieſer genau beſtimmten Weiſe müſſen die mit der deutſchen Aufklärung ſo eng verbundenen Begriffe der natürlichen Religion und natürlichen Theologie verſtanden werden. Die Religion aufklären heißt ſo viel als, das Daſein Gottes und die Unſterblichkeit der Seele aus natürlichen Gründen beweiſen.

Die erſte Beweisführung dieſer Art verſuchte Leibnitz in einem Aufſatze, den er noch in Frankfurt Boineburg mittheilte, der von Hand zu Hand endlich durch Spener an Spitzelius gelangte und von dem letztern unter dem Titel: Bekenntniß der Natur gegen die Atheiſten (ohne Mitwiſſen des Verfaſſers) veröffentlicht wurde.* Intereſſant iſt in dieſem Verſuche eigentlich nur die Idee der natürlichen Theologie, die ihm vorſchwebt und als leitender Grundgedanke ſchon im Keime des Syſtems ſchlummert, während die Beweisform ſelbſt wenig durchgebildet iſt und noch mit den Mitteln der carteſianiſchen Philoſophie geführt wird. Indeſſen rührt ſich ſchon hier der Gedanke einer Harmonie in der Körperwelt. In den Körpern exiſtirt Bewegung, und in dieſen Bewegungen exiſtirt Uebereinſtimmung. Aber aus den Körpern folgt nicht die wirkliche Bewegung (motus), ſondern nur die Bewegbarkeit (mobilitas). Folglich

* Confessio naturae contra Atheistas 1668. Von Spitzelius mitgetheilt in der epistol. ad Reiserum de eradicando atheismo.

muß es ein unkörperliches Weſen (eus incorporale) geben als Urſache der Bewegung, und die Uebereinſtimmung oder Ordnung in den Bewegungen der Natur kann nur aus einer verſtändigen Urſache erklärt werden. Mithin verlangt die Natur ein unkörperliches Weſen, welches mit Verſtand handelt, ſie ſetzt einen von ihr unterſchiedenen Geiſt voraus d. h. das Daſein Gottes. Und die menſchliche Seele, weil ſie denkt, muß immateriell, alſo untheilbar, unzerſtörbar, unſterblich ſein. Das iſt die kurze Summe dieſer erſten Argumente, womit Leibnitz das Syſtem der natürlichen Theologie einführt. Die Pointe iſt die phyſikaliſche Demonſtration eines göttlichen Verſtandes. In dieſem Begriffe eines außernatürlichen Verſtandes, welcher die Welt begründet und ordnet, begegnet Leibnitz unwillkürlich der ariſtoteliſchen Philoſophie und der chriſtlichen Theologie. Hier trifft er die Möglichkeit, die mechaniſche Weltanſicht, von der die ſeinige ausgeht, mit der antiken und chriſtlichen zu verſöhnen, und ſo ſchließt ſich an den erſten Entwurf einer natürlichen Theologie unmittelbar der auf Vermittlung der geſchichtlichen Gegenſätze gerichtete Reformationsplan der Philoſophie, den Leibnitz faßt und mit jenem Entwurfe zugleich ſeinem frühern Lehrer, Jacob Thomaſius, vorlegt. Die Natur ſoll eine göttliche Maſchine, ein horologium Dei ſein, deſſen Ordnung und Form von einem weiſen Verſtande, nicht von blinder Nothwendigkeit abhängt. „Nur durch eine ſolche Philoſophie," heißt es in jenem Briefe an Thomaſius, „kann den Atheiſten, Socinianern, Skeptikern und Naturaliſten auf eine wohlbegründete und treffende Weiſe begegnet werden, und ich glaube, daß ſie als ein göttliches Geſchenk dem Weltalter verliehen iſt, um die Frommen und Weiſen bei dem Schiffbruche des hereinbrechenden Atheismus zu retten." *

Wie verhält ſich nun die natürliche Theologie zu der

* Epistola ad Jacobum Thomasium. 1669.

geoffenbarten, zu der positiven Dogmatik des rechtgläubigen Christenthums? Die Differenz beider springt in die Augen, denn die beiden Grundlehren der natürlichen Theologie, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, berühren nur die äußerste Oberfläche des christlichen Glaubens und sind von einem so weiten Umfange, daß sie neben dem Christenthum fast alle positiven Religionen in sich aufnehmen können. Das Charakteristische des christlichen Glaubens kommt in der natürlichen Theologie nicht zu seinem specifischen Rechte; es wird in keinem Falle bewiesen, die Frage ist nur, ob es verneint oder anerkannt wird. Die Gotteslehre der natürlichen Theologie ist der Deismus; die des geoffenbarten Christenthums die Trinität. Der Gott des Deismus offenbart sich in der Natur; der trinitarische Gott der Kirchenlehre in Christus. Die Incarnation oder Menschwerdung Gottes, d. h. die wirkliche Gottheit Christi bildet daher zwischen der natürlichen und geoffenbarten Theologie den augenfälligen Differenzpunkt. Leibnitz ist weit entfernt, diese Differenz zu übersehen oder zu verhüllen, er will nur nicht, daß sie in einen offenen Gegensatz übergeht; er will nur den Streit zwischen dem rationellen und positiven Christenthum verhindern, den in diesem Punkte die Arianer, Unitarier, Socinianer entzündet haben. Die natürliche Theologie kann nicht verpflichtet sein, das Mysterium der Trinität zu beweisen, aber sie soll auch nicht das Recht haben, es zu verwerfen. Sie soll mit der geoffenbarten Theologie nicht congruiren, aber dieselbe auch nicht ausschließen: beide sollen nur so übereinstimmen, daß sie einander nicht widersprechen. Unter diesem Gesichtspunkte übernimmt Leibnitz von Boineburg die Vertheidigung der Trinität gegen Wissowatius. Er selbst will nicht aus natürlichen Vernunftgründen die Trinität beweisen, sondern dem Gegner nur zeigen, daß sie dieser aus natürlichen Vernunftgründen nicht widerlegen könne, daß dessen Einwürfe vielmehr logische Irrthümer enthalten, welche

der Vernunft mehr Schaden zufügen, als dem Dogma der Trinität. Der Socinianer nämlich geräth in folgendes Dilemma. Mit der Trinität leugnet er die Menschwerdung Gottes oder die Gottheit Christi. War nun Christus nicht wirklich Gott, so war er ein unvollkommener Mensch, den man unmöglich, wie Wissowatius und die weniger consequenten Socinianer thun, zu einem gottähnlichen und anbetungswürdigen Wesen erheben kann. Ist Christus einmal auf das Niveau der unvollkommenen Menschlichkeit herabgesetzt, so ist zwischen ihm und Gott selbst eine unendlich große Differenz, und jede religiöse Auszeichnung Christi erscheint jetzt zugleich als Vernunftwidrigkeit und Abgötterei.*

Bei diesen Bemühungen um einen neuen, universellen Inhalt der Philosophie richtet Leibnitz seine Aufmerksamkeit vorübergehend auf deren Darstellungsform, auf den philosophischen Stil, den er im Geiste der Neuern und des wiederbelebten Alterthums aufzuklären, zu vereinfachen und von den Barbareien der scholastischen Schulsprache zu reinigen wünscht. Die Gelegenheit, über dieses Thema zu handeln, bietet ihm eine Schrift des Italieners Marius Nizolius, die gegen die Scholastik, namentlich gegen deren formalen Charakter gerichtet war und der barbarischen Ausdrucksweise des Mittelalters die classischen Formen der ciceronianischen Sprache vorhielt. Auf Boineburgs Wunsch veranstaltete Leibnitz eine neue Ausgabe jener Schrift und führte dieselbe ein mit einer Abhandlung über die philosophische Schreibart des Nizolius.**

* Defensio Trinitatis per nova reperta logica contra epistolam Ariani. Responsio ad objectiones Wissowatii contra Trinitatem et Incarnationem Dei altissimi. Vgl. Lessing's sämmtl. Schriften IX. des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit. S. 7—11.

** Des Marius Nizolius Schrift hieß Antibarbarus seu de veris principiis et vera ratione philosophandi contra

Indeſſen waren ſeine Pläne ſeinen Begriffen vorausgeeilt. Denn in der That fehlte ihm noch der wahrhaft neue Naturbegriff, worauf mit Sicherheit ein neues Syſtem der Philoſophie und Theologie gegründet werden konnte. Um in der Welt eine zweckmäßige Ordnung zu entdecken, mußte er zuvor in der Natur ſelbſt zweckthätige Kräfte und in dem Weſen des Körpers ein höheres Princip erkannt haben als die bloße Ausdehnung. Die phyſikaliſchen Verſuche dieſer Mainzer Periode bleiben im Grunde innerhalb der mechaniſchen Naturanſicht ſtehen, ſo ſehr ſie bemüht ſind, einfachere Erklärungsgründe der Bewegungen zu finden, und bereits über den ſtarren Gegenſatz der beiden Subſtanzen hinausſtreben. Das Syſtem der Natur erſcheint in dieſen erſten Hypotheſen immer noch als die todte Maſchine, die von einer fremden Kraft nach einem auswärtigen Plane regiert wird.*

Daneben war es die politiſche, kriegeriſch geſpannte Lage Europas, die nach einer ganz andern Richtung hin Leibnitzens Intereſſe und Thätigkeit in Bewegung ſetzte. Kaum waren die erſten Decennien ſeit dem Schluſſe des dreißigjährigen Krieges verfloſſen, als ſchon neue gewaltige Kriege die deutſche Friedenspolitik bedrohten. Leibnitz ſollte in der zweiten Hälfte ſeines Lebens der Zeuge dreier Weltkriege werden, der Kriege Ludwigs XIV. gegen Holland und Deutſchland, des ſogenannten ſpaniſchen Erbfolgekrieges und zuletzt des nordiſchen Krieges. In allen dreien zeigt er ſich thätig bald als Rathgeber, bald als Geſandter, in Denkſchriften und in Unterhandlungen, bald in friedlichem,

Pseudophilosophos. Parma 1553. Disputatio de stilo philosophico Nizolii. 1670. Damit zugleich erſchien ſein Brief an den Thomaſius.

* Hypothesis nova Physica. I. Theoria motus abstracti. II. Theoria motus concreti. 1671. Der erſte Theil war der Akademie von London, der zweite der Akademie von Paris gewidmet.

bald in kriegerischem Sinne, wie es eben seiner Ansicht nach das Interesse Deutschlands mit sich führte. Um zunächst die deutschen Verhältnisse nach Osten zu sichern, gegen Rußland und die Türkei, unterstützte Leibnitz durch eine pseudonyme Denkschrift die Kronbewerbung eines deutschen Fürsten in Polen und begleitete mit diesem Memorandum Boinebnrgs darauf bezügliche Gesandtschaft. Die Wahl des polnischen Reichstages sollte auf den Pfalzgrafen Philipp von Neuburg gelenkt werden. Leibnitz faßte die Angelegenheit nicht in einem kleinen dynastischen Interesse, sondern unter einem deutsch-europäischen Gesichtspunkte. Er sah in jener Wahl eine Garantie der europäischen Civilisation und warnte die Polen deßhalb vor einem russischen Prinzen, damit nicht das europäische Gleichgewicht gefährdet und ein Weltkrieg entzündet werde, dessen unvermeidlicher Schauplatz Deutschland sein müßte. „Denn die andern Nationen," sagte er in jener Denkschrift, „werden wohl sehen, daß Deutschland von der polnischen Seite offen genug, und den Barbaren der Weg in die Eingeweide Europas geöffnet wird. Darum werden zum Löschen des Feuers Alle zusammenströmen, die benachbarten Völker werden wie mit losgelassenen Zügeln sich über uns ergießen, in unsern Ebenen wird zwischen Russen, Türken und Deutschen über die Herrschaft, ja über die Wohlfahrt gestritten werden, wir werden den Streitenden ein Hinderniß, die Beute der Sieger, das Grab aller Nachbarn sein: den Barbaren zur Verachtung, wenn wir uns ihnen freiwillig unterwerfen; verabscheuungswürdig den Christen, welche wir durch unsere Thorheit in die äußerste Gefahr gestürzt haben werden; und Freiheit, Wohlfahrt und Zufluß von Menschen, zeitliches und ewiges Wohl wird so zu Grunde gehen." *

* Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum novo scribendi genere ad claram certitudinem

Vor allem aber galt es damals die Sicherung Deutſchlands gegen die von Weſten drohende Kriegspolitik Ludwigs XIV. Dieſe Frage berührte am nächſten das churmainziſche Kabinet, welches ſich die Aufgabe geſetzt hatte, die von ihm mitbegründete Politik des weſtphäliſchen Friedens in Deutſchland aufrecht zu erhalten. Jetzt war die Frage, ob man beſſer eine kriegeriſche Stellung gegen Frankreich einnehmen oder eine friedliche Vermittlung ſuchen ſolle, ob der Krieg oder der Friede mit Ludwig XIV. die Sicherheit Deutſchlands feſter verbürge. Der Kurfürſt war der erſten, Boineburg mit Leibnitz der andern Meinung. Jener wollte einen Anſchluß an die gegen Frankreich geſchloſſene Tripelallianz von Holland, England und Schweden; Boineburg dagegen wünſchte ein ſelbſtändiges Defenſivbündniß innerhalb Deutſchlands, welches nach außen eine unabhängige und ſo lange als möglich friedliche Haltung einnehme. In dieſem Sinne ſchrieb Leibnitz eine Denkſchrift über die deutſche Sicherheit nach Innen und Außen, wobei ihm die Bedeutung eines vereinigten Deutſchlands und deſſen große politiſche Aufgabe klar vor der Seele ſtand. „Das Reich," heißt es am Schluſſe jener Schrift, „iſt das Hauptglied, Deutſchland das Mittel von Europa. Deutſchland iſt vor dieſem allen ſeinen Nachbarn ein Schrecken geweſen; jetzt ſind durch ſeine Uneinigkeit Frankreich und Spanien formidabel geworden, Holland und Schweden gewachſen. Deutſchland iſt der Eriſapfel, wie anfangs Griechenland, hernach Italien. Es iſt der Ball, den einander zugeworfen, die um die Univerſalmonarchie geſpielt, der Kampfplatz, darauf man um die Meiſterſchaft Europas gefochten.

exactum auctore Georgio Ulicovio Lithuano. Vilnae 1669. Boineburg nahm nach Polen auch die Streitſchrift gegen Wiſſowatius mit, die alſo neben dem theologiſchen zugleich ein politiſches, polenfreundliches Intereſſe hatte.

Kürzlich, Deutſchland wird nicht aufhören, ſeines und fremden Blutvergießens Materie zu ſein, bis es aufgewacht, ſich geſammelt, ſich vereinigt — und allen Freiern die Hoffnung, es zu gewinnen, abgeſchnitten." *

Bei der bedenklichen Lage der Dinge faßte Leibnitz jenen kühnen Plan, der mit einem Schlage Deutſchland von den öſtlichen und weſtlichen Gefahren ſchützen und zugleich der europäiſchen Civiliſation einen großen Dienſt leiſten ſollte. Er beabſichtigte einen Türkenkrieg durch Ludwig XIV., und nachdem er Boineburg für ſeine Idee gewonnen und dieſer das Pariſer Kabinet darauf vorbereitet hatte, reiste Leibnitz am 19. März 1672 nach Paris, um den von ihm entworfenen Plan einer Eroberung Aegyptens perſönlich am Hofe Ludwigs XIV. zu unterſtützen. Der Plan ſchlug fehl. Ebenſo die diplomatiſchen Friedensunterhandlungen, welche eine churmainziſche Geſandtſchaft, der Leibnitz mit angehörte, in Paris und London verſuchte. Leibnitz kehrte im März 1673 von London nach Paris zurück. Unterdeſſen war Boineburg und bald darauf der Kurfürſt Philipp von Schönborn geſtorben. Damit waren Leibnitzens amtliche und perſönliche Verpflichtungen gelockert; die erſtern hörten unter dem folgenden Kurfürſten ganz auf, und die letztern beſchränkten ſich auf die Leitung des jungen Boineburg, der zugleich mit jener churmainziſchen Geſandtſchaft (alſo ſpäter als Leibnitz) nach Paris gekommen war.** Er durfte ſich jetzt ſeinen

* Bedenken, welchergeſtalt securitas publica interna et externa und status praesens im Reich jetzigen Umſtänden nach auf feſten Fuß zu ſtellen. Dieſe Schrift ſchrieb Leibnitz in Schwalbach bei einer Zuſammenkunft der Kurfürſten von Mainz und Trier vom 6. bis 8. Auguſt 1670. Vgl. Leibnitz's deutſche Schriften, herausg. von Guhrauer. Band II. S. 198. Nr. 87

** Es iſt daher eine irrthümliche Annahme, daß Leibnitz den jungen

wissenschaftlichen Studien ungehindert überlassen und die großen Vortheile genießen, welche in dieser Rücksicht die Weltstadt ihm darbot. Die französische Literatur feierte eben ihr goldenes Zeitalter und behauptete das erste Ansehen unter den gebildeten Völkern. Molière beschloß damals seine Laufbahn (Leibnitz hat den großen Lustspieldichter noch gesehen), und Racine stand auf der Höhe seines Ruhmes. Daneben blühten Industrie und Wissenschaft. Hier kam Leibnitz in persönliche Berührung mit den ersten Philosophen und Mathematikern der Zeit. Er machte die Bekanntschaft von Anton Arnaud, dem berühmtesten Cartesianer des damaligen Frankreichs, der unter die Mitglieder von Port Royal gehörte und mit den Jansenisten zugleich eine oppositionelle Stellung gegen die Jesuiten einnahm (ihm theilte Leibnitz später den ersten Entwurf seines neuen Systems mit); eben so lernte er Huygens, den Erfinder des Pendels, kennen, und unter dem Einflusse dieser persönlichen Verbindung, durch das Studium von Huygens und Pascals Schriften erweiterte und vollendete Leibnitz seine mathematische Bildung. Dies ist das größte positive Resultat seines Aufenthaltes in Paris. Gleich im ersten Jahre erfand hier Leibnitz seine Rechenmaschine, die eine frühere ähnliche Erfindung von Pascal an Vollkommenheit weit übertraf und die ihm wahrscheinlich im folgenden Jahre (1673) die Mitgliedschaft der Societät zu London erwarb. Bald darauf machte er die große Entdeckung der Differentialrechnung, um deren Priorität er einen so langen, weit ausgedehnten und ungünstigen Streit mit Newton führen mußte. Es würde zu weitläufig und von der Richtung unserer Aufgabe zu abweichend sein, hier ausführlicher die Geschichte dieses Streites zu erzählen, der länger als ein

Boineburg als dessen Erzieher nach Paris begleitet habe. Vgl. Guhrauers Biogr. Bd. I. S. 110 u. 11.

Menſchenalter dauerte, an dem ſich eine Menge unberufener Perſonen betheiligte, und der zuletzt weniger der wiſſenſchaftlichen Angelegenheit ſelbſt, als einer perſönlichen Ehrenſache galt. Denn es handelte ſich nicht um den Werth der beiderſeitigen Erfindung, ſondern um deren Autorſchaft, die jeder von beiden ohne Zweifel mit gleichem Rechte für ſich in Anſpruch nahm. Leider wurde dieſes gleiche Recht von den Gegnern nicht anerkannt, und der Streit endete damit, daß der eine den andern öffentlich für einen Plagiarius erklärte oder erklären ließ. So kam die Sache endlich vor das Tribunal der Akademie zu London. Dieſe beauftragte eine Commiſſion mit der Prüfung der auf die Streitſache bezüglichen Acten, und die letztere erklärte Newton für den wahren Erfinder der Differentialrechnung (1712). So heftig Leibnitz dagegen proteſtirte, das parteiiſch gefällte Urtheil galt eine Zeitlang, als ob es ſich dabei um eine Nationalſache handelte, für die öffentliche Meinung unter den Parteiführern der engliſch-franzöſiſchen Aufklärung, Locke, Voltaire, Buffon pflichteten ihm bei, bis ſpäter durch die ſachkundigſten und völlig unparteiiſchen Richter, durch die Euler, Lagrange, Laplace Poiſſon, Biot die Ehre und wiſſenſchaftliche Integrität von Leibnitz in den Augen der Welt wiederhergeſtellt wurde. Newton und Leibnitz haben die Differentialrechnung unabhängig von einander und unter verſchiedenen Geſichtspunkten entdeckt: jener kam darauf durch die Fluxionen der Linien, dieſer durch die Differenzen der Zahlen.*

* Vgl. über den Gang und die Literatur dieſes Streites Guhrauer I. S. 170 — 182 und 300 — 320. Newton begleitete ſeine Optik (1704) mit einer Abhandlung über die Flurionsrechnung und erklärte ſich hier für deren erſten Erfinder. Dagegen gab Leibnitz in dem folgenden Jahre eine anonyme Erklärung in den Actis eruditorum (einem in Leipzig 1682

III.

Bei der ökonomiſchen Unſicherheit ſeiner Lage und ohne die erbetene Unterſtützung von Seite ſeiner Verwandten, mit deren Hilfe er ſich in Paris eine Stelle hätte kaufen können, ſah ſich Leibnitz genöthigt, endlich dem wiederholten Rufe des Herzogs von Hannover zu folgen. Johann Friedrich ernannte ihn zu ſeinem Bibliothekar und Rath. Im October 1676 verließ Leibnitz für immer Paris und traf am Ende dieſes Jahres in Hannover ein, nachdem er auf ſeiner Reiſe noch einmal London berührt und im Haag die perſönliche Bekanntſchaft Spinozas gemacht hatte. An dieſem von Kabalen nnd Abentheuern aller Art vielfach bewegten Hofe von Hannover erlebte Leibnitz einen dreimaligen Thronwechſel, mit dem ſich ſtets die politiſche Stellung des Landes und zugleich die perſönliche unſeres Philoſophen veränderte. Die Politik des Hauſes Hannover war dynaſtiſch, aufſtrebend, eiferſüchtig auf die größern benachbarten Mächte, namentlich auf die brandenburgiſche, gerichtet auf die Erhebung zur Churwürde in Deutſchland und ſpäter auf die Thronfolge in England. Der Herzog Johann Friedrich war ein eifriger Verehrer, Anhänger, Nachahmer von Ludwig XIV. und blieb ſelbſt

von Otto Mencken gegründeten Journale), worin er ſich als den Autor jener Erfindung und Newton als den zweiten darſtellte, der ſie von ihm entlehnt habe. Dieſe übereilte Wendung erhitzte die perſönliche Stimmung des Streites und wurde von Seiten der Newtonianer (Newton ſelbſt beobachtete ein vornehmes Schweigen) auf Leibnitz zurückgeworfen. So verwandelte ſich der Prioritätsſtreit zwiſchen Newton und Leibnitz nicht ohne die Schuld des letztern in einen Plagiatsſtreit, bei dem außer der wiſſenſchaftlichen Unabhängigkeit zugleich die perſönliche Ehre des einen von beiden in Frage geſtellt wurde.

während des Reichskrieges mit ihm verbündet; daneben war er ein eben so eifriger katholischer Convertit und im Interesse seines Hofes und seiner Politik für die Idee der Kirchenreunion eingenommen. Unter dem folgenden Herzoge Ernst August (1679—1698) erreichte das Haus Hannover die längst begehrte Churwürde (1692), nachdem es sich politisch und verwandtschaftlich mit dem Hause Brandenburg vereinigt hatte (1684). Das befreundete Verhältniß beider Höfe vermehrte Leibnitzens persönliches Ansehen und verschaffte ihm jene einflußreiche Doppelstellung, welche die Glanzperiode seines Lebens begleitet. Er war der vertrauteste Freund der Kurfürstin Sophie von Hannover und ihrer Tochter Sophie Charlotte, der nachmaligen Königin von Preußen. Unter dem folgenden Kurfürsten Georg bestieg das Haus Hannover den Königsthron von England (1714). Leibnitz hatte die Geschicklichkeit, mit seinen großen politischen Ideen die dynastischen Absichten der hannöverschen Politik zu vereinigen. Er wußte die particularistischen Pläne des Herzogs so darzustellen und zu vertheidigen, daß sein eigenes kosmopolitisches System damit übereinstimmte und sich zugleich geltend machte. Eine in diesem Geiste verfaßte Staatsschrift bezeichnet gleich das erste Jahr seines Aufenthaltes in Hannover. Es sollten nämlich auf dem Friedenscongresse zu Nimwegen, der eben stattfand, die Gesandten der welfischen Fürsten (Hannover und Braunschweig) als hohe Gesandte empfangen werden und mit den kurfürstlichen gleichen Rang einnehmen. Dieser Gesandtschaftsstreit betraf eine Frage der innern Politik Deutschlands, nämlich das Recht der Reichsfürsten und deren Verhältniß zur kaiserlichen Macht. Leibnitz suchte für dieses Verhältniß die harmonische Form, und weil seine darauf bezügliche Staatsschrift über das Hoheits- und Gesandtschaftsrecht der deutschen Fürsten das kaiserliche Interesse eben so sehr als das fürstliche wahren sollte, so gab er sich auf dem Titel der

Schrift den Doppelnamen Caesarinus Furstenerius.* Das Gleichgewicht zwiſchen der kaiſerlichen und fürſtlichen Macht meinte Leibnitz dadurch aufrechtzuhalten oder vielmehr wiederherzuſtellen, daß beide zugleich erhöht, der Kaiſer wieder als der weltliche Beherrſcher der geſammten Chriſtenheit angeſehen und die letztere in einer allgemeinen chriſtlichen Kirche vereinigt werden ſollte. Dabei ſchwebte ihm die Idee eines chriſtlichen Völkerbundes vor, wodurch dem Chriſtenthum die religiöſe Weltherrſchaft und der Menſchheit, zunächſt den chriſtlichen Nationen, der ewige Weltfriede geſichert werden könne. In der Idee des ewigen Friedens traf der Philoſoph ſpäter mit dem Entwurfe des Abbé St. Pierre zuſammen.** Unter eben dieſem Geſichtspunkte ſuchte Leibnitz die Wiedervereinigung der römiſch-katholiſchen und evangeliſchen Kirche, er wollte die allgemeine Chriſtenheit verwirklichen, und die Reunion, welche in ihm einen ſo eifrigen und unermüdlichen Wortführer fand, erſchien in ſeinen Augen mehr als eine Reform der Verfaſſung als des Glaubens. Die Glaubensfreiheit, die mit der Religion zugleich Philoſophie und Wiſſenſchaft emancipirt, hat Leibnitz niemals der katholiſchen Kirche opfern wollen; darum ſind an ihm alle Bekehrungsverſuche der Katholiken, und auf der andern Seite von ihm ſelbſt alle Reunionsverſuche geſcheitert. Was galt zuletzt im Geiſte von Leibnitz die allgemeine chriſtliche Kirche, welche das Ziel ſeiner Reunionspläne war? Sollte das heilige römiſche Reich, das Pabſtthum und die Hierarchie wiederhergeſtellt oder ſollte vielmehr, wie es Leibnitzens Philoſophie mit ſich brachte, das „Reich der Geiſter, die Stadt Gottes, die theokratiſche Republik“ eingeführt werden? War die Idee des Philoſophen,

* Caesarini Furstenerii de jure Suprematus ac legationis principum Germaniae. Amsterdam 1677.

** Observations sur le projet d'une paix perpetuelle.

wie es in seinen Vermittlungsversuchen bisweilen den Anschein hatte, ernstlich der Vergangenheit zugewendet? Oder war sie vielmehr ein Ideal der fernsten Zukunft? Sie ist das letztere, wenn wir allein den Philosophen beurtheilen, dem es mit der natürlichen Religion und mit dem harmonischen Geisterreiche Ernst war. Was die Idee der allgemeinen Religion und der vereinigten Menschheit betrifft, so stimmte in Leibnitz der Philosoph mit dem Politiker überein. Aber in seinen praktischen Vermittlungsversuchen mußte Leibnitz zwischen den Ideen seiner Philosophie und den geschichtlich gegebenen Zuständen eine ungewisse Mitte einnehmen, die ihn zu einem Reformator auf dem Gebiete des praktischen Lebens untauglich und namentlich den festen Katholiken gegenüber haltlos machte. In seinem Geiste stand die Idee der Religion und der Kirche als eines unsichtbaren Gottesreiches fest, aber sobald er dieselbe praktisch zu machen und namentlich an die bestehende katholische Kirche anzuknüpfen sucht, so verstrickt er sich in ein unauflösliches Dilemma. Wenn er es ernstlich mit dem Katholicismus meint, warum wird er nicht selbst katholisch? So sagten die Bekehrungssüchtigen, wie der Landgraf von Hessen-Rheinfels. Wenn er den Katholicismus nicht annehmen will, warum überhaupt mit dieser Kirche unterhandeln, warum eine Reunion suchen, wenn er die Bedingungen nicht eingeht, die sie allein ermöglichen? So sagten die Männer des Systems, wie Bossuet. Bossuet gehörte zu den milderen, versöhnlich gestimmten Geistern. Er hatte durch seine exposition de la foi catholique 1671 selbst einen Versuch zur Wiedervereinigung der getrennten Kirchen angebahnt, und dieser Versuch fand in Deutschland am Hofe des Kaisers eine willkommene Aufnahme. Der Lieblingstheologe des Kaisers, Spinola, Bischof von Neustadt, machte den Unterhändler der Reunion und kam in dieser Absicht im Jahr 1679 nach Hannover. Leibnitz nahm einen bereitwilligen Antheil an diesem ihm längst verwandten Plane und setzte sich

mit Boſſuet, Huet und Peliſſon in directen ſchriftlichen Verkehr, der mit größeren und geringeren Unterbrechungen bis in das letzte Decennium des Jahrhunderts fortdauerte. Indeſſen ſo frei von Fanatismus und Bekehrungsſucht Boſſuet war, ſo wenig wollte er etwas von den Fundamenten des katholiſchen Syſtems opfern oder die Autorität des tridentiniſchen Concils dem Neuerer preisgeben. Der mit Leibnitz geführte Briefwechſel endete erfolglos und mit einer perſönlichen gegenſeitigen Entfremdung. Mit dem Tode Johann Friedrichs im Jahre 1679 hörte der Hof von Hannover auf, ein Mittelpunkt für die katholiſirenden Reunionspläne zu ſein, und nachdem die engliſche Revolution dem Hauſe Hannover die Ausſicht auf die Thronfolge eröffnet hatte, verhielt ſich die dynaſtiſche Politik ausſchließend gegen den Katholicismus.

Mitten unter dieſen theologiſch-politiſchen Plänen und Unterhandlungen wurde Leibnitzens Intereſſe für eine andere Aufgabe im Dienſte ſeines Fürſtenhauſes in Anſpruch genommen. Der Herzog Ernſt Auguſt wünſchte die Genealogie der welfiſchen Fürſtenfamilie hiſtoriſch zu unterſuchen und übertrug Leibnitzen die darauf bezügliche Arbeit. Genealogiſche Unterſuchungen der Fürſtenhäuſer ſtanden damals, wo die königliche Gewalt abſolut war, hoch im hiſtoriſchen Werth. Aber ſie waren mehr dem Spiele der Schmeichler, als einer ſtrengen Geſchichtsforſchung überlaſſen. Man erfand Stammbäume, welche die deutſchen Fürſtenhäuſer von italieniſchen des Mittelalters und dieſe zuletzt von altrömiſchen Adelsfamilien ableiteten. So galt es für eine Annahme, daß die welfiſchen Fürſten von dem italieniſchen Markgrafen Azo, und dieſer von der römiſchen Familie der Accii abſtammte; ja ein holländiſcher Genealog hatte dem Herzog Ernſt Auguſt die Abkunft der Welfen vom römiſchen Kaiſer Octavius Auguſtus nachgewieſen. Wahrſcheinlich bewog dieſer abentheuerliche Verſuch den Fürſten, ſeinen erſten Gelehrten mit einer gründlichen hiſtoriſchen Unterſuchung jener Materie zu

beauftragen. Leibnitz verknüpfte mit dieſer Aufgabe ganz im Sinne ſeines wiſſenſchaftlichen Charakters zugleich ein höheres univerſalhiſtoriſches Intereſſe. Er wollte an der Specialgeſchichte vom Hauſe Braunſchweig eine Univerſalgeſchichte des deutſchen Reiches darſtellen, die mit dem welfiſchen Fürſtenhauſe in wichtigen Epochen eng zuſammenhing. Um die Materialien ſeiner hiſtoriographiſchen Arbeit an Ort und Stelle zu ſammeln, durchreiste Leibnitz Deutſchland und Italien (1687—1690). Er ging über Frankfurt, München nach Wien und verfaßte hier das kaiſerliche Kriegsmanifeſt gegen Ludwig XIV., der eben damals das deutſche Reich überfallen hatte. Dann begab er ſich über Venedig nach Rom (1689), wo ſein wiſſenſchaftliches und perſönliches Anſehen in den höchſten Kreiſen einen ſo großen Erfolg hatte, daß man ihm anbot, Cuſtos der vaticaniſchen Bibliothek zu werden, natürlich unter der Bedingung des Uebertritts zum Katholicismus. Und eben darum ſchlug Leibnitz jene Stelle aus, die ihm vielleicht unter allen die liebſte geweſen wäre. Wenn man einen Winckelmann zu rechtfertigen geſucht hat, daß er katholiſch wurde aus Liebe zum Alterthum, ſo ſollte Niemand den Charakter eines Leibnitz in dieſer Rückſicht bedenklich finden, der, weil er nicht katholiſch werden wollte, das Cuſtosamt der Vaticana verſchmähte, wofür er gewiß einen eben ſo großen Beruf hatte, als Winckelmann für die Alterthümer. In Rom lernte er den Jeſuitenpater Grimaldi kennen, der damals ſeine Miſſionsreiſe nach China antrat; Leibnitz beſorgte ſpäter (1697) die Herausgabe der Novissima Sinica, die er durch eine Vorrede einführte. Sein Intereſſe für die chineſiſche Moral, die damals eben ſo überſchätzt wurde, wie ſpäter die indiſche, war ſo groß, daß er in jener Vorrede die übertriebene und faſt komiſche Aeußerung that, die Chineſen ſollten uns Miſſionäre der natürlichen Theologie ſchicken, wie wir ihnen ſolche der geoffenbarten. Ueberhaupt gehörte das Intereſſe für die chineſiſche Moral eine

Zeit lang zu den Neigungen der deutschen Aufklärung, und der spätere Philosoph Christian Wolf erregte bekanntlich durch seine öffentliche Parteinahme für die natürliche Moral der Chinesen die bitterste Feindschaft der Hallischen Theologen. — Nach einem kurzen Ausfluge von Rom nach Neapel kehrte Leibnitz über Florenz, wo er den Bibliothekar Magliabecchi, mit dem er schon brieflich verkehrt hatte, persönlich kennen lernte, Bologna, wo er mit dem berühmtem Anatom Malpighi zusammentraf, Modena, wo er die Verwandtschaft zwischen den Häusern Braunschweig und Este entdeckte, und Venedig im Juni 1690 nach Hannover zurück.

IV.

Die nächsten Decennien nach seiner Rückkehr waren die fruchtbarsten für die Ausbildung seines philosophischen Systems. In das erste Decennium von 1690—1700 fallen die Entwürfe des Systems, die er theils in Briefen, theils in Zeitschriften, namentlich in dem journal des savans von Paris und in den actis eruditorum von Leipzig mittheilt. In das zweite Decennium von 1700—1710 gehören die systematischen Ausführungen, vor Allem die Pneumatik und Theologie; in die letzten Jahre die Uebersichten des Systems, worunter wir besonders die Monadologie und die Principien der Natur und Gnade hervorheben. (Siehe Philosophische Schriften.)

Daneben beschäftigen ihn umfassende physikalische und vorzugsweise historische Arbeiten. Die ersten beziehen sich auf die Naturgeschichte der Erde, die andern auf die politische Geschichte von Braunschweig. Leibnitz verfaßte im ersten Jahre nach seiner Rückkehr (1691) die Protogäa, die erst nach seinem Tode herauskam, und deren Vorstudien er in der ersten Zeit seines hannöverschen Aufenthaltes an den Bergwerken im Harz gemacht hatte. Im nationalökonomischen Interesse

nämlich hatte ſich Leibnitz bemüht, die Gruben im Harze, die dem Staatsſchatze als Silberquelle dienten, durch mechaniſche Vorkehrungen vor Waſſerſchäden zu hüten, und bei dieſer Gelegenheit ſtellte er jene geologiſchen Forſchungen an, welche der Protogäa zu Grunde liegen. Er wollte die Geneſis der Erde aus vulkaniſchen Principien erklären und nach Analogien der Natur die Entwicklungsgeſchichte derſelben darſtellen. Ueberall, wo er beobachtet, generaliſirt Leibnitz nach der Richtung ſeines Genies die vereinzelte Forſchung und erhebt das Detail, das er behandelt, zu einer allgemeinen wiſſenſchaftlichen Angelegenheit. An dem localen Bergwerke ſtudirt er die Geſchichte der Erde, an der Genealogie des localen Fürſtenhauſes die Univerſalgeſchichte des deutſchen Reichs. Er hatte die Abſicht, ſeine Protogäa dem politiſchen Geſchichtswerke gleichſam als geographiſche Einleitung vorauszuſchicken. Umfaſſende Unterſuchungen bilden die Vorarbeiten zur Ausführung ſeiner eigentlichen hiſtoriſchen Aufgabe. Aus archivariſchen Urkunden vom zwölften bis fünfzehnten Jahrhundert ſammelt er einen Codex des Völkerrechts (codex juris gentium diplomaticus), von dem ein Band 1693 erſchien. Darauf folgt eine Quellenſammlung für die Geſchichte von Braunſchweig (scriptores rerum Brunsvicensium illustrationi inservientes), die 157 mittelalterliche Schriften aufführt und von 1707 — 11 von ihm herausgegeben wurde. Nach ſolchen Vorbereitungen geht er an die Vollendung der geſchichtlichen Aufgabe ſelbſt, die er kurz vor ſeinem Tode löst.

Bald nach ſeiner Rückkunft von Italien (1691) ernannte ihn Anton Ulrich von Wolfenbüttel zum Vorſtand ſeiner dortigen Bibliothek, und der Kurfürſt von Hannover Ernſt Auguſt erhob ihn 1696 zu ſeinem geheimen Juſtizrath. Denſelben Titel ertheilten ihm ſpäter der König von Preußen (1700) und Peter der Große von Rußland (1712). Die Verhältniſſe, in denen Leibnitz damals lebte, begünſtigten ſeinen Ehrgeiz und mit der

wissenschaftlichen Thätigkeit zugleich glänzte sein persönliches und politisches Ansehen. Seit 1684 waren die Höfe von Hannover und Berlin durch intime Verwandtschaft befreundet, seit 1688 war der Gemahl von Sophie Charlotte Kurfürst von Brandenburg; Leibnitz, der ausgezeichnete und bewährte Freund beider Fürstinnen, konnte jetzt unter diesem hohen und bedeutenden Einflusse leicht eine ähnliche Doppelstellung in Hannover und Berlin erreichen, wie er soeben zwischen Hannover und Wolfenbüttel gewonnen hatte. Das Interesse der Fürstinnen kam dem seinigen entgegen. Es handelte sich darum, das gute Einverständniß der beiden Höfe aufrecht zu halten, den hannöverschen Einfluß in Berlin zu sichern, die dortigen Verhältnisse geschickt zu beobachten und zu lenken. Leibnitz erbot sich selbst zu diesem Zwecke in einer geheimen an die Kurfürstinnen gerichteten Denkschrift: nur müsse man ihm eine wissenschaftliche Stellung in Berlin verschaffen, damit er dort zeitweise einen offiziellen Aufenthalt nehmen könne. Er hatte dabei den Unionsplan zwischen Lutherischen und Reformirten und namentlich die Stiftung einer wissenschaftlichen Akademie im Auge. Der Kurfürst von Brandenburg war ganz für den leibnitzischen Unionsentwurf gewonnen, er wünschte die wirkliche Glaubenseinheit der getrennten Confessionen; auch die lutherische Universität Helmstädt begünstigte das Unternehmen. Allein es scheiterte zuletzt an dem Widerstreben von beiden Seiten, und der Kurfürst von Hannover untersagte am Ende Leibnitzen allen weitern Antheil. Dagegen gelang ihm die Gründung der Akademie. Er wurde im Mai 1700 vom Friedrich III. nach Berlin eingeladen, die Societät der Wissenschaften wurde noch in demselben Jahre am Geburtstage des Kurfürsten (11. Juli) gestiftet, und Leibnitz am folgenden Tage zu ihrem lebenslänglichen Präsidenten ernannt. Damit war seine öffentliche Stellung in Berlin begründet, und von nun an theilte sich sein Aufenthalt zwischen die beiden Höfe.

Mit Vorliebe kehrte er nach Berlin zurück. Hier erwarteten ihn die schönen Tage von Lützenburg (Charlottenburg), wo er mit seiner königlichen Schülerin philosophirte und gemeinschaftlich mit ihr den Bayle las. Der plötzliche Tod der Königin (1705) nahm seinem Leben in Berlin den größten Reiz und zugleich die mächtigste Stütze. Es war der schmerzlichste Verlust, den er in seinem Leben erfuhr. Die Anerkennung, wie viel in dieser Fürstin Leibnitz verloren hatte, war so allgemein, daß ihm die fremden Gesandten förmliche Condolenzbesuche abstatteten. Die Königin Sophie Charlotte wußte den großen Philosophen zu würdigen. Sie liebte und suchte die Wahrheit eben so sehr, als der König die Pracht. Auf ihrem Sterbebette, so erzählt ihr philosophischer Enkel, Friedrich der Große, soll sie zu einer ihrer Damen, die in Thränen zerfloß, gesagt haben: „Beklagen Sie mich nicht, denn ich gehe jetzt meine Neugier befriedigen über Dinge, die mir Leibnitz nie hat erklären können, über den Raum, das Unendliche, das Sein und das Nichts, und dem Könige, meinem Gemahl, bereite ich das Schauspiel eines Leichenbegängnisses, welches ihm neue Gelegenheit giebt, seine Pracht zu entfalten.“ „Diese Fürstin,“ sagt Friedrich der Große, „hatte das Genie eines großen Mannes und die Kenntnisse eines Gelehrten; sie glaubte, daß es einer Königin nicht unwürdig wäre, einen Philosophen zu schätzen. Dieser Philosoph war Leibnitz, und wie Diejenigen, welche vom Himmel privilegirte Seelen erhalten haben, sich zu den Gleichen der Souveräne erheben, so schenkte sie ihm ihre Freundschaft.“ — Wenn Leibnitz unter dem Schutze der Königin das ganze Ansehen seiner Doppelstellung genossen hatte, so sollte ihm bald nach ihrem Tode die mißliche Seite dieses diplomatischen Zwischenlebens fühlbar werden. Mißtrauen und Eifersucht wurde von beiden Seiten, am Hofe zu Hannover wie zu Berlin, gegen ihn rege gemacht, und die argwöhnische Atmosphäre, die ihn zuletzt in Berlin umgab,

verleidete ihm den dortigen Aufenthalt so, daß er Berlin im Jahre 1711 für immer verließ. Sogar seine eigene Schöpfung, die Societät der Wissenschaften, deren Präsident er war, wurde seinem Einflusse entzogen.

Die beiden großen Monarchen des Nordens, Karl XII. und Peter den Großen, die sich damals bekriegten, lernte Leibnitz noch in dem letzten Decennium seines Lebens persönlich kennen. Wie sich seine ersten Hoffnungen, unterstützt von der mainzischen Politik, auf Ludwig XIV. gerichtet hatten, so blickten jetzt seine letzten weltbürgerlichen Aussichten auf Peter den Großen. Eine diplomatische Mission im Interesse der Höfe von Hannover und Berlin, die sich enger an Karl XII. anschließen wollten, führte Leibnitz mit dem Schwedenkönig zu Altranstädt (1707) zusammen. Zwischen diesen beiden Männern, dem kosmopolitischen Philosophen und dem einsilbigen Soldaten, gab es keinen Berührungspunkt. In Peter dem Großen dagegen begegnete ein reformatorischer Geist, der die Pläne der Civilisation begriff und aufsuchte, dem gleichgestimmten Genie des Philosophen. Die erste Unterredung hatte Leibnitz mit dem Czaren zu Torgau (1711), wo die Vermählungsfeier zwischen dem Großfürsten Alexis und der Prinzessin von Wolfenbüttel, der Tochter des Herzogs Anton Ulrich, gefeiert wurde. Im folgenden Jahre lud Peter der Große den Philosophen zu einer neuen Unterredung in Karlsbad ein, und von hier begleitete Leibnitz den Czaren bis Dresden; die dritte und letzte Zusammenkunft zwischen beiden war zu Pyrmont 1716. Peter der Große wollte auf Leibnitzens Vorschlag wissenschaftliche Untersuchungen in Rußland, namentlich über die magnetische Declination, anstellen lassen und in Petersburg eine Akademie stiften, deren Plan Leibnitz entwarf, die aber erst nach dem Tode des Czaren zu Stande kam. Im Auftrage des Monarchen verfaßte Leibnitz

Denkſchriften über die Reform und Organiſation der ruſſiſchen Gerichtsordnung, wofür ihn der Titel eines geheimen Juſtizraths und eine kaiſerliche Penſion belohnte.

Die Gunſt und die bereitwillige Aufnahme ſeiner Ideen von Seiten Peters des Großen war Leibnitzens letzte glückliche Erfahrung. In ſeinem eigenen Vaterlande lauerte ſchon jener feindſelige Parteigeiſt in religiöſer wie politiſcher Hinſicht, dem Leibnitz längſt verdächtig war, und der jetzt ſeine letzten Lieblingspläne verdarb. In Berlin war ſeit dem Tode der Königin ſein Einfluß und ſeine Stellung paralyſirt. Als er von Dresden im Jahre 1712 nach Wien kam, wurde er zwar an dem kaiſerlichen Hofe mit großer Anerkennung empfangen und mit Ehrenbezeugungen ausgezeichnet (er wurde Reichshofrath, nachdem er ſchon früher zum Reichsfreiherrn ernannt worden), allein ſein Plan, eine Akademie in Wien zu gründen, ſcheiterte zuletzt an den Umtrieben der Jeſuiten. Er kehrte 1714 nach Hannover zurück. Kurz vorher war die Kurfürſtin Sophie geſtorben, und mit ihr ging Leibnitzens glücklicher Stern am hannöverſchen Hofe unter. Der Kurfürſt Georg Ludwig theilte weder den Geiſt noch die Neigungen ſeiner Mutter. Er würdigte in Leibnitz nicht den Mann von großen Ideen, deſſen Rath ihm in den höchſten Angelegenheiten nützlich werden konnte, ſondern nur den gelehrten Philoſophen, den er „ſein lebendiges Wörterbuch" nannte, und überdies war er gegen Leibnitz verſtimmt, weil derſelbe durch ſeinen längern auswärtigen Aufenthalt in Berlin und Wien ſeine amtliche Stellung in Hannover vernachläſſige. Als Leibnitz von Wien zurückkehrte, war der Kurfürſt bereits abgereist, um als Georg I. den Thron Englands einzunehmen. Vergebens wünſchte Leibnitz ſeinem Fürſten nach London zu folgen und auf die neue Regierung Englands einen Einfluß zu gewinnen. Das Miniſterium des Königs war gegen ihn. „Sie werden wohlthun, mein Herr," ſchrieb ihm der Miniſter Bernſtorf, „in Hannover zu bleiben

und Ihre Arbeiten wieder vorzunehmen.“ Man sagte, Leibnitz sei bei dem Kurfürsten in Ungnade gefallen. Hannover war ihm verleidet. Wien und Paris, wohin er sich gern begeben hätte, kosteten, wenn er eine einflußreiche Stellung dort einnehmen wollte, den Uebertritt zum Katholicismus. So blieb er in einer vereinsamten und machtlosen Stellung zu Hannover und vollendete hier sein geschichtliches Werk, die Annales Imperii Occidentis Brunsvicensis. Von den öffentlichen Geschäften ausgeschlossen, der herrschenden Orthodoxie verdächtig, von einer schmerzlichen Krankheit aufgerieben, starb der große Leibnitz ohne Zeuge am 14. November 1716. Ein schottischer Edelmann, der ihn hoch verehrte, kam am Todestage des Philosophen nach Hannover und erzählt von seinem Leichenbegängnisse: „er wurde eher wie ein Wegelagerer begraben, als wie ein Mann, der die Zierde seines Vaterlandes gewesen war.“ Die Akademie von Berlin, die er gestiftet, und die von London, deren Mitglied er gewesen, verhielten sich stumm; nur die Akademie von Paris ehrte ein Jahr darauf das Andenken Leibnitzens durch die Rede von Fontenelle. Auf seinem Sarge steht eine Inschrift, die seinem Leben entsprach: Pars vitae, quoties perditur hora, perit.

V.

Mit der Uebersicht der vorzüglichsten, auf die Ausbildung des Systems bezüglichen, Schriften, welche der folgenden Darstellung zu Grunde liegen, versuchen wir zugleich die genetische Entwicklung der leibnitzischen Philosophie biographisch zu beschreiben.

Als Prolegomenon des Systems bezeichnet sich ein Aufsatz, den Leibnitz einige Jahre vor seiner italienischen Reise verfaßt und in der Leipziger Gelehrtenzeitschrift veröffentlicht hat. Es sind Betrachtungen über Erkenntniß, Wahrheit

und Ideen.* Im Mittelpunkte der Unterſuchung ſteht die Frage: Was iſt Erkenntniß? Darauf hatte Carteſius mit der regula generalis ſeiner Logik geantwortet: die klare und deutliche Vorſtellung. Es frägt ſich: was iſt klar und deutlich? Leibniz beſtimmt deren Kriterien; er zeigt, wie dunkle Begriffe aufgeklärt werden, indem man ſie von andern unterſcheidet, und wie klare Begriffe verdeutlicht werden, indem man ihre Merkmale durchgängig beſtimmt (enumeratio notarum sufficiens). Eine ſolche deutliche oder diſtincte Begriffsbeſtimmung iſt adäquat, wenn alle Merkmale nicht blos vollſtändig, ſondern auch im Einzelnen klar bezeichnet ſind; die adäquate Begriffsbeſtimmung iſt intuitiv, wenn die vollſtändigen und klaren Merkmale alle zugleich begriffen werden können. Indeſſen entſcheidet die bloße Deutlichkeit noch nicht über die Wahrheit des Begriffs. Wahr nämlich iſt ein Begriff, wenn er in Wirklichkeit exiſtirt. Die Möglichkeit der Exiſtenz bildet daher das Kriterium zwiſchen dem wahren und falſchen Begriff, wie zwiſchen dem dunkeln und klaren (obscura et clara notio) die Unterſchiedenheit, zwiſchen dem verworrenen und deutlichen (confusa et distincta n) die genaue Beſtimmung der einzelnen Merkmale das Kriterium ausmacht. Die letztere, d. i. die bloße Begriffserläuterung giebt die Nominaldefinition (definitio nominalis); die Möglichkeit der Exiſtenz erklärt die Realdefinition (def. realis). Darin beſteht der höchſtwichtige Unterſchied der beiden Definitionsweiſen: die eine erläutert, die andere begründet den Begriff (def. causalis). Die wirkliche Erkenntniß beruht mithin auf Realdefinitionen. Und daraus folgt zugleich der Unterſchied der Erkenntniß a priori und a posteriori. Wird die Möglichkeit der Exiſtenz aus dem Weſen des Begriffs ſelbſt gefolgert, ſo iſt die Erkenntniß a priori,

* Meditationes de cognitione, veritate et ideis. Acta eruditorum 1684.

folgt ſie aus der Thatſache der Wirklichkeit, ſo iſt die Erkenntniß a posteriori.

Die wahre Erkenntniß oder die Philoſophie iſt demnach die Wiſſenſchaft von dem Realgrund der Dinge, oder wie ſich Wolf ausdrückte: „die Weltweisheit iſt eine Wiſſenſchaft aller möglichen Dinge, wie und warum ſie möglich ſind.“ Die wolfiſche Logik beruft und gründet ſich auf dieſe leibnitziſchen Meditationen.* So unterſcheidet ſich die leibnitziſche Metaphyſik von der kantiſchen: jene unterſucht die Möglichkeit der Dinge, dieſe die Möglichkeit der Erkenntniß.

Unter den Entwürfen des Syſtems iſt der erſte ein Brief, welchen Leibnitz noch aus Italien an Anton Arnaud in Paris richtete und der im Keime die Lehren von den Monaden und der Welthärmonie enthält.** Die neue Philoſophie gründet ſich auf einen neuen Begriff des Körpers und alſo auf einen neuen Begriff der Subſtanz. Der neue Begriff des Körpers zeigt, daß nicht in der Ausdehnung, wie Carteſius gemeint hatte, das Weſen des Körpers beſteht. Dieſen Beweis führt Leibnitz in einigen kleinen brieflichen Aufſätzen, die er in der Pariſer Gelehrtenzeitſchrift veröffentlicht.*** Den Begriff der Subſtanz beſtimmt er bald darauf in einem Aufſatze der

* Vgl. Wolfs Vorrede zu den vernünftigen Kräften des menſchlichen Verſtandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntniß der Wahrheit.

** Lettre de Mr. Leibnitz à Mr. Arnauld docteur de Sorbonne, où il lui expose ses sentimens particuliers sur la Metaphysique et Physique. 1690.

*** Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue. Journal des Savans. 1691. Extrait d'une lettre pour soutenir ce qu'il avait avencé ci-dessus. à 1693. Lettre à un ami sur le Cartésianisme. 1695.

Leipziger Gelehrtenzeitſchrift und erklärt damit das Princip ſeiner neuen Metaphyſik.* Darauf gründet ſich der Hauptentwurf ſeiner Philoſophie, das neue Syſtem der Natur, welches in Form einer Hypotheſe die Lehre der Weltharmonie in ihren Grundzügen entwickelt. Dieſes Syſtem wird in den Erläuterungen, die ihm nachfolgen, durch den theologiſchen Begriff einer vorherbeſtimmten Harmonie populariſirt und durch Beiſpiele veranſchaulicht. Seitdem heißt der populäre Name der leibnitziſchen Philoſophie: Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie und Leibnitz ſelbſt nennt ſich mit Vorliebe den Urheber dieſer ſo bezeichneten Philoſophie (l'auteur du système de l'harmonie préétablie).**

Das Syſtem der Harmonie, nachdem es durch jenen theologiſchen Hilfsbegriff erläutert iſt, bedarf einer feſteren phyſikaliſchen Begründung. Es muß gezeigt werden, daß die Weltharmonie nicht blos einen göttlichen Willensact, ſondern auch ein exactes Naturgeſetz ausmacht, daß ſie den Dingen nicht äußerlich mitgetheilt wird, ſondern in deren urſprünglichen Kräften angelegt und enthalten iſt. Wenn ſie unter dem theologiſchen Geſichtspunkte als eine präſtabilirte Harmonie erſchien, ſo erſcheint ſie unter dem ſtreng phyſikaliſchen Geſichtspunkt als eine in der urſprünglichen Natur der Dinge präformirte Harmonie. Wird die Harmonie oder die Weltordnung lediglich in dem Willen Gottes vorherbeſtimmt, ſo iſt ſie transcendent, wird ſie zugleich in der Natur der Dinge ſelbſt vorgebildet,

* De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. Acta eruditorum 1694.

** Système nouveau de la nature et de la communication des substances. Journal des Savans 1695. Trois eclaircissements du nouveau système. 1696.

ſo iſt ſie immanent. Dieſe natürliche Immanenz der Weltharmonie, wir heben es mit Nachdruck hervor, bildet den eigentlichen ſtrengen und wiſſenſchaftlichen Grundgedanken der leibnitziſchen Philoſophie. Indem ſie aus der eigenen Kraft der Dinge unmittelbar deren Ordnung oder Harmonie ableitet, die letztere alſo dynamiſch begründet, entgeht die leibnitziſche Philoſophie dem Vorwurfe des Spinozismus, welcher den Dingen jede urſprüngliche Selbſtthätigkeit abſpricht, und ſie entfernt ſich durch dieſen Begriff einer immanenten, dynamiſchen Weltordnung eben ſo ſehr von Spinoza, als von Carteſius und Malebranche. Das iſt der Geſichtspunkt, unter dem Leibnitz ſeine Vorgänger ſiegreich bekämpft. In dieſem phyſikaliſchen Charakter, der den theologiſchen nicht aufhebt, ſondern nur naturaliſirt, behandelt Leibnitz den Entwurf ſeines Syſtems in einem gegen den Phyſiker Sturm gerichteten Aufſatz der Leipziger Gelehrtenzeitſchrift „über das Weſen der Natur oder über die natürliche Kraft und Thätigkeit der Dinge.“* Dieſer Aufſatz gilt uns unter den Entwürfen und Grundriſſen des Syſtems als das wichtigſte, normgebende Zeugniß. Mit ſeinem Begriffe der natürlichen Weltharmonie begründet Leibnitz im Gegenſatz zu Carteſius und Spinoza ein Syſtem, worin ſich die mechaniſche und moraliſche Weltordnung (Mechanismus und Moralismus) in ſtrictem Zuſammenhange verknüpfen.

Worin beſteht dieſer Zuſammenhang zwiſchen der mechaniſchen und moraliſchen Welt? Die erſtere gehört ausſchließlich den Körpern, die andere den Geiſtern. Wo iſt nun der Coincidenzpunkt zwiſchen Körper und Geiſt? Es

* De ipsa Natura sive de vi insita actionibusque creaturarum. Acta eruditorum. 1698. cf. Ep. ad Sturmium 1697. — Ep. ad Fred. Hoffmanum de rebus philosophicis 1699.

begreift ſich, daß hier der Angelpunkt des ganzen Syſtems geſucht und befeſtigt werden muß. Die Auflöſung jenes carteſianiſchen Gegenſatzes zwiſchen Geiſt und Körper, dieſe coincidentia oppositorum findet Leibnitz in dem Begriffe der Seele, welche als urſprüngliche Kraft dem Körper inwohnt und alle Dinge bewegt, belebt, begeiſtet. Darum richten ſich die folgenden Unterſuchungen auf die Natur der Seele; ſie ſind überwiegend pſychologiſch, während die früheren überwiegend phyſikaliſch geweſen waren. Der Grundbegriff in jenen Entwürfen des Syſtems war die Kraft, die Analogie aller in der Welt wirkſamen Kräfte, und deren harmoniſche Ordnung. Den Mittelpunkt, um den ſich die ſpeziellen Ausführungen des folgenden Decenniums bewegen, bildet der Begriff der Seele, die in allen natürlichen Weſen als Lebensprincip, in den Körpern als thätige Kraft, in den Thieren als Seele im engern Sinne, im Menſchen als Geiſt, in dem höchſten aller Weſen als Gott begriffen wird. Wenn die größte phyſikaliſche Entdeckung die neuen Geſetze der körperlichen Bewegung waren, die Leibnitz aus dem Begriffe der Kraft, d. h. dynamiſch erklärte, ſo beſteht die größte pſychologiſche Entdeckung in den neuen Geſetzen des menſchlichen Verſtandes, die aus der Natur des Geiſtes abgeleitet werden. Wie die Phyſik im Geiſte der leibnitziſchen Philoſophie eigentlich eine Pſychologie des Körpers iſt, ſo iſt die Theologie in dieſem wohlbegriffenen Verſtande eine Pſychologie Gottes. Wir werden die letztere Bezeichnung, die wir mit Abſicht wählen, an ihrem Orte genauer begründen.

Die pſychologiſche Erklärung und Durchführung des neuen Natur-Syſtems charakteriſirt die zweite Reihe der philoſophiſchen Schriften, worunter ſich folgende beſonders hervorheben. Unter dem pſychologiſchen Geſichtspunkte vertheidigt Leibnitz das Syſtem der vorherbeſtimmten Harmonie gegen P. Bayles Angriffe im

hiſtoriſchen Wörterbuche (Artikel Rorarius).* Er unterſcheidet nachdrücklich ſeinen Begriff der Seele durch das Princip der unauflöslichen Individualität von den pantheiſtiſchen Theorien der Weltſeele.** Er entwickelt dieſes pſychologiſche Princip in ſeinen Abhandlungen über das organiſche Leben,*** über die thätige Kraft des Körpers†, über die Thierſeele††, in den neuen Verſuchen über den menſchlichen Verſtand, die gegen Locke gerichtet ſind †††, zuletzt in ſeiner

* Réplique aux réflexions contenues dans la seconde édition du dictionnaire critique de Mr. Bayle, article Rorarius sur le système de l'harmonie préétablie 1702.

** Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. 1702. Aus den Handſchriften der hannöver'ſchen Bibliothek von Erdmann herausgegeben in deſſen Geſammtedition der philoſ. Schr. von Leibnitz 1840.

Vgl. damit Ep. ad Hanschium de phil. Platonica sive de enthusiasmo Platonico. 1707.

*** Considérations sur le principe de vie et sur les natures plastiques par l'auteur de l'harmonie préétablie. 1705.

† Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum. 1710. Leibnitzens verm. Briefe, herausgegeben von Kortholt.

†† Commentatio de anima brutorum. 1710. Desgl.

††† Nouveaux essais sur l'entendement humain par l'auteur du système de l'harmonie préétablie. 1703 — 4. Der Engländer Locke hatte im Jahre 1688 ſeinen berühmten Verſuch über den menſchlichen Verſtand herausgegeben. Leibnitz ſchrieb darüber ſeine Bemerkungen nieder (réflexions sur l'essai de l'entendement humain de Mr. Locke 1696) und theilte dieſelben brieflich Locke mit, von dem ſie begreiflicherweiſe wenig verſtanden und anerkannt wurden. In einem Sommeraufenthalte zu Herrenhauſen bei Hannover verfaßte Leibnitz den

Theologie, die aus dem göttlichen Geiſte die natürlich-moraliſche Weltordnung erklärt und gegen Bayles Zweifel rechtfertigt.*

Den Beſchluß der philoſophiſchen Schriften machen die Ueberſichten des Syſtems, die auf das entworfene und theilweiſe ausgeführte Lehrgebäude zurückblickend, daſſelbe in ſeinem

erſten Theil des angeführten Werkes, ohne Zweifel das wichtigſte Dokument ſeiner Philoſophie. Der Tod Locke's (1704) hinderte deſſen Herausgabe. Leibnitz mochte nicht gegen einen Verſtorbenen polemiſiren. Indeſſen iſt dieſes gerechte Zartgefühl hier kaum erklärlich, weil die bezügliche Polemik ſtreng wiſſenſchaftlich und mit der größten Anerkennung des Gegners geführt wird. Das Manuſcript wurde erſt fünfzig Jahre nach Leibnitzens Tode von Raspe herausgegeben.

* Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Dieſe populärſte der leibnitziſchen Schriften, die in kurzer Zeit „ein Lehrbuch des gebildeten Europas" wurde, will das Syſtem der natürlichen Theologie gegen Bayle vertheidigen und den Verſuch machen, den Rationalismus mit der geoffenbarten Theologie zu verſöhnen. Der Plan zur Theodicee war nach einem Briefe an Magliabecchi vom Jahre 1697 ſchon damals gefaßt und wurde beſonders angeregt durch die philoſophiſchen Geſpräche, welche Leibnitz mit der Königin von Preußen zu Lützenburg hatte. Das Buch ſelbſt, was für ſeine Beurtheilung nicht unwichtig iſt, wurde ſtückweiſe zuſammengeſetzt und erſchien 1710. Der Pater Des Boſſes zu Hildesheim, mit dem Leibnitz einen wichtigen Briefwechſel über die Monaden und namentlich über die Natur des Körpers geführt hat, überſetzte die Theodicee ins Lateiniſche.

Vgl. über das Daſein Gottes de la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami. 1701. Ueber die menſchliche Willensfreiheit lettre à Mr. Coste de la nécessité et de la contingence. 1707.

Gesammtcharakter darstellen. Der erste fundamentale Begriff des Systems ist die Kraft; der höchste Gott; in der Mitte steht der menschliche Geist. Auf den Begriff der Kraft gründet sich die natürliche, auf den des Geistes die moralische, auf den Gottes die religiöse Weltordnung. Ihrem Gesammtcharakter nach ist die leibnitzische Philosophie Physikotheologie: sie lehrt die Harmonie von Natur und Moral, oder um den metaphysischen Ausdruck zu setzen, die Harmonie zwischen dem Reiche der wirkenden Ursachen und dem der Endursache, oder um das letztere unter dem theologisch-religiösen Gesichtspunkte zu bezeichnen, die Harmonie zwischen Natur und Gnade. So wird die leibnitzische Philosophie dargestellt in der Monadologie und in den Principien von der Natur und der Gnade. Die Physikotheologie bildet in beiden Uebersichten die leitende Richtschnur.*

Außerdem fallen in diesen letzten Abschnitt seiner philosophischen Thätigkeit einige größere Correspondenzen, die

* La Monadologie. Leibnitz verfaßte die Schrift in Wien 1714 für den Prinz Eugen von Savoyen, der das Manuscript wie einen Schatz aufhob und mit sich führte. Aus dem Französischen wurde sie 1720 von Köhler ins Deutsche, aus dem Deutschen von Hansch ins Lateinische übersetzt. So erschien sie in den Actis eruditorum 1721 und wurde bekannt unter dem Titel principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae. Das französische Original hat Erdmann aus den Handschriften der hannöverschen Bibliothek herausgegeben.

Vgl. Ep. ad Bierlingium 1711. Examen des principes du P. Malebranche 1712.

Principes de la nature et de la grace, fondés en raison. 1714? Weniger populär als die Monadologie und in systematischer Hinsicht der letztern entschieden überlegen.

das Syſtem theils erläutern und commentiren, theils vertheidigen und ausführen. Vor allem wichtig iſt Leibnitzens Briefwechſel mit dem hildesheimer Pater Des Boſſes,* der das letzte Decennium ſeines Lebens umfaßt, mit dem Profeſſor Bourguet zu Neufchatel**, und mit dem Engländer Samuel Clarke, einem Anhänger Newtons.*** Die Briefe an Des Boſſes betreffen den Begriff der Monade, der Materie, des Körpers. Die Realität des letztern bildet den fraglichen Punkt; der katholiſche Theologe auf der andern Seite behauptet dieſe Realität im Intereſſe der Euchariſtie, Leibnitz ſucht zu Gunſten der Euchariſtie die Möglichkeit einer ſolchen Realität zu retten und erfindet in dieſer Abſicht das ſogenannte vinculum substantiale (S. unten Cap. VI.). In dem Briefwechſel mit Bourguet erläutert Leibnitz den Begriff der Vorſtellung und berührt zuletzt die Frage nach der gleichmäßigen oder wachſenden Vollkommenheit der Natur (S. unten Cap. IX.). Endlich in ſeiner Correſpondenz mit Clarke vertheidigt Leibnitz den moraliſchen Gottesbegriff gegen die mechaniſche Theologie, und den idealiſtiſchen Naturbegriff gegen die materialiſtiſche Phyſik des engliſchen Philoſophen. Hier geht die wichtigſte Streitfrage auf die Begriffe von Raum und Zeit, die nach Leibnitz nicht Weſenheiten,

* Epistolae ad Patrem Des Bosses. 1706—1716.

** Lettres à Mr. Bourguet. 1704—1716.

*** Recueil des lettres entre Leibnitz et Clarke sur Dieu, l'ame, l'espace, la durée etc. 1715—1716. Dieſer Briefwechſel iſt veranlaßt und vermittelt durch die Prinzeſſin von Wales (frühere Prinzeſſin von Anſpach), die Leibnitzen perſönlich verehrte und namentlich von der Theodicee eingenommen war. Clarke, ein engliſcher Geiſtlicher, machte ihr ſchriftliche Gegenbemerkungen, die von der Fürſtin Leibnitzen mitgetheilt und von dieſem erwiedert wurden.

ſondern Verhältniſſe ſind, die wir vorſtellen, und die ohne die Exiſtenz der Körper ſchlechterdings nichts als Vorſtellungen ſein würden.

Ausgaben.

Für die Geſchichte und Auffaſſung der leibnitziſchen Philoſophie iſt es ſehr bemerkenswerth, daß außer den wenigen, in Zeitſchriften zerſtreuten Aufſätzen die Theodicee das einzige größere Werk war, welches Leibnitz ſelbſt herausgegeben hat. Das eigentliche Organon ſeiner Philoſophie, die Neuen Verſuche über den menſchlichen Verſtand, erſchienen erſt fünfzig Jahre nach ſeinem Tode, die erſte unvollſtändige Geſammtausgabe ſeiner Schriften noch ſpäter. Eine vollſtändige Geſammtausgabe iſt noch immer eine Aufgabe der Zukunft.

Die erſte Sammlung kleinerer Manuſcripte und mündlicher Mittheilungen vermiſchten Inhalts veranſtaltete Feller, der Leibnitzens Secretär geweſen war, im Otium Hannoveranum.* Die erſte Sammlung vermiſchter Briefe beſorgte Chriſtian Kortholt.** Aus den Handſchriften der hannöverſchen Bibliothek edirte Raspe eine Auswahl philoſophiſcher Werke, darunter die Neuen Verſuche.*** Dieſe Sammlung wurde ſpäter

* Otium Hannoveranum sive miscellanea ex ore et schedis illustris viri piae memoriae G. G. Leibnitii Lps. 1718.

** Viri illustris G. G. Leibnitii Epistolae ad diversos, theologici juridici medici philosophici mathematici historici et philosophici argumenti. E Msc. auctoris cum annotationibus suis primum divulgavit Chr. Kortholtus. 4 Bd. Lps. 1734 sq.

*** Ouevres philosophiques de feu Mr. Leibnitz, publiées par Mr. Raspe, avec une préface de Mr. Kästner Amst. et Lpz. 1765.

Deutſche Ueberſetzung von Ulrich. Halle 1778—1780.

von Ulrich in's Deutſche übertragen. Bald darauf erſchien ohne Kenntniß und Benutzung der Raspe'ſchen Ausgabe von Ludwig Dutens eine Geſammtedition der leibnitziſchen Werke.* Eine neue Auswahl von Briefen aus den hannöverſchen Manuſcripten gab Heinrich Feder im Anfange dieſes Jahrhunderts.** Die Herausgabe von Leibnitzens deutſchen Schriften durch Guhrauer iſt bereits erwähnt (S. oben Seite 32). Mit Benutzung der angeführten Ausgaben und der fragmens philosophiques von Cousin (Paris 1838) veranſtaltete zuletzt Erdmann eine Geſammtedition aller philoſophiſchen Werke von Leibnitz, wonach ſich unſere Citate richten.***

* G. G. Leibnitii Opera Omnia nunc primum collecta in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio Ludovici Dutens. Genev. 1768. VI. Vol. 4.

** Commercii epistolici Leibnitiani typis nondum vulgati selecta specimina edidit H. Feder. Hannov. 1805.

*** G. G. Leibnitii Opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia. Edita recognovit e temporum ratione disposita pluribus ineditis auxit etc. J. E. Erdmann. Berol. 1840.

Drittes Capitel.

Das Princip der leibnitziſchen Philoſophie. Der neue Begriff der Subſtanz.

I. Die Entdeckung des neuen Princips. Was iſt die Subſtanz? II. Kraft, Thätigkeit (thätige Subſtanz. Einzelne Subſtanz. Subject). III. Individuum. Princip der Individuation und Spezification. (Einzelne Subſtanzen. Einheiten. Punkte. Atome. Formen. Monaden.)

Die Aufgabe der neuern Philoſophie überhaupt bildet die natürliche Welterklärung oder die naturgemäße Erkenntniß der Dinge. Aufklärung wird dieſe Philoſophie, ſobald ſie die Natur der Dinge in einem ſo univerſellen und umfaſſenden Sinne verſteht, daß ſie aus rein natürlichen Begriffen auch die Welt der moraliſchen Kräfte begreift und erleuchtet. Es iſt geſagt worden, daß dieſe in dem Charakter natürlicher Moral verfaßte Aufklärung die deutſche Philoſophie im achtzehnten Jahrhundert bezeichnet, und daß Leibnitz das Zeitalter der deutſchen Aufklärung einführt, wie Carteſius dasjenige der rein dogmatiſchen Philoſophie begründet hatte.

Wie treffen wir nun am ſicherſten dieſes neue durch Leibnitz entdeckte Princip? Der Grundbegriff der bisherigen Philoſophie ſoll aufgeklärt d. h. ſo gedacht werden, daß er die Natur der Dinge wirklich erſchöpft und dem menſchlichen Verſtande aufſchließt. Darum werden wir am beſten mit dem

Principe der bisherigen Philoſophie die Natur der Dinge ſelbſt unter dem Geſichtspunkte vergleichen, ob in dieſer mehr enthalten iſt, als in jener, oder ob es gewiſſe unbezweifelte Thatſachen der Natur giebt, welche aus jenen philoſophiſchen Grundbegriffen ſchlechterdings nicht können erklärt werden. Das Princip der bisherigen Philoſophie iſt die Subſtanz. Wenn es nun ſolche gewiſſe Thatſachen giebt, die ſelbſt von Carteſius und Spinoza nicht verneint, aber auch nicht erklärt werden können, ſo leuchtet die Nothwendigkeit ein, das Princip der Subſtanz zu reformiren. Die Subſtanz ſoll das Weſen oder die Natur der Dinge ausdrücken. Was ſind die Dinge? Auf dieſe Frage lautet vom Standpunkte des Carteſius und Spinoza die einmüthige Antwort: die Dinge ſind Geiſter und Körper. Und worin beſteht deren Natur? Gleichviel welchen metaphyſiſchen Werth die Dinge haben, ob ſie dem Einen für Subſtanzen, dem Andern für Modi gelten; in beiden Fällen beſteht die Natur der Geiſter im Denken, diejenige der Körper in der Ausdehnung. Und zwar ſind die Geiſter nur denkende, die Körper nur ausgedehnte Weſen. Darum gilt der Grundſatz, daß innerhalb der Geiſterwelt Alles aus Ideen oder Vorſtellungen, innerhalb der Körperwelt Alles aus körperlichen Elementen oder Corpuſkeln müſſe erklärt werden: daß mithin die Pneumatik rein idealiſtiſch, die Phyſik rein materialiſtiſch einzurichten ſei.

I. Die Entdeckung des neuen Princips.

Aber wie? Wenn es in der Sphäre des Geiſtes Thatſachen giebt, die von dem Verſtande dieſer Pneumatik weder geläugnet noch erklärt werden können, ſo iſt offenbar das Princip mangelhaft und beſchränkt, von dem ſie abhängt. Ebenſo, wenn ſich innerhalb der Körperwelt Erſcheinungen finden, welche die corpuſkulare Phyſik anerkennen muß, aber zu erklären nicht

vermag, so erhellt der Mangel, der in den Grundsätzen dieser Physik stattfindet. Nehmen wir beide Fälle, wie sie bei dem Gegensatze von Geist und Körper innerhalb der dogmatischen Philosophie gelten und gelten müssen. Die Natur der Geister bestehe nur im Denken; so ist alles geistige Sein gedachtes oder bewußtes Sein, so giebt es in der menschlichen Seele keine bewußtlosen Vorstellungen, keine durch den Gedanken unauflösbare Stimmungen, so giebt es im Menschen überhaupt kein unbewußtes Seelenleben. Die Natur der Körper bestehe nur in der Ausdehnung: so ist alles körperliche Sein nur ausgedehntes Sein, so giebt es innerhalb der Materie nirgends ein Untheilbares, Einfaches, Ursprüngliches, sondern überall nichts als todte, träge Massen, die von außen bewegt werden, um andere Massen wieder von außen zu bewegen. Wir wollen hinzufügen, daß sich diese beiden Fälle gegenseitig unterstützen. Wenn der eine gilt, so gilt auch der andere. Giebt es in den Körpern nichts Geistiges, oder der geistigen Natur Analoges, so kann sich auch in den Seelen nichts Körperliches oder der körperlichen Natur Analoges finden: dort nichts Unausgedehntes, hier nichts Unbewußtes.

Wenn aber von den beiden Fällen der eine nicht gilt, so ist auch der andere damit aufgehoben oder wenigstens modificirt, so muß die Natur der Geister und Körper, also überhaupt das Wesen der Dinge anders gedacht, oder was dasselbe heißt, so muß das Princip der Substanz reformirt werden. Denn ein anderer Körper ist auch ein anderer Geist, ein anderes Princip der Physik ist zugleich ein anderes der Pneumatik.

Fassen wir die Frage unter dem exacten Gesichtspunkte einer physikalischen Untersuchung, so wird sie lauten: sind die Körper nur ausgedehnt? Sie sind es nicht, wenn es innerhalb der Körperwelt Thatsachen, schlechthin gewisse Thatsachen giebt, welche niemals aus der bloßen Ausdehnung folgen.

Oder darf die Naturwiſſenſchaft, wenn ſie wirklich die Erſcheinungen der Körper erklären will, nur Corpuskularphyſik ſein? Sie darf es *nicht* ſein, wenn ſich in den Körpern Erſcheinungen, von ihr ſelbſt anerkannte Erſcheinungen finden, die aus den Beſchaffenheiten der bloßen Corpuskeln nicht können begriffen werden.

Hier entdeckt Leibnitz das neue Princip, welches im Lichte der Natur klarer und evidenter erſcheint, als durch irgend eine metaphyſiſche Definition. Auch ſcheint es dem Geiſte dieſer Philoſophie und dem Ideengange ihres Urhebers mehr zu entſprechen, daß ſtatt einer logiſchen Unterſuchung ein Blick in die Natur der Dinge den Hauptgedanken des Syſtems entdeckt, daß dieſer Hauptgedanke durch einen phyſikaliſchen Beweis früher, als durch ein ontologiſches Argument feſtſteht. Wenn nämlich die Ausdehnung allein das Weſen der Körper ausmacht, ſo erklären ſich daraus nur die rein geometriſchen Beſchaffenheiten der Körper: ſie ſind *Größen*, welche getheilt, geſtaltet, bewegt werden können, aber die beſtimmte Größe und die beſtimmte Figur folgen aus der reinen Ausdehnung eben ſo wenig als die wirkliche Bewegung.* Die Körper ſind lediglich paſſiv: ſie verhalten ſich nur empfangend, und ſie empfangen Alles von außen; ſie werden ſich bewegen kraft des Stoßes, den ſie von außen empfangen, und ſie werden dieſe Bewegung in's Endloſe fortſetzen, wenn nicht ein anderer Stoß dieſe fortgeſetzte Bewegung aufhebt und den Körper zwingt, in den Zuſtand der Ruhe zurückzukehren. Aber aus eigener Machtvollkommenheit wird der Körper den Zuſtand der Ruhe weder verlaſſen noch gegen äußere Angriffe vertheidigen, d. h. er wird aus eigenem Vermögen weder ſich bewegen noch dem Stoße Widerſtand leiſten können, welcher ihm die Bewegung mittheilt. Ohne jede

* Vgl. Confessio naturae contra atheistas.

Widerſtandskraft des Körpers, wie ſollte es möglich ſein, daß er auf die fremde, mitgetheilte Bewegung auch nur die mindeſte Gegenwirkung ausübt? Ohne die mindeſte Gegenwirkung kann natürlich die fremde Bewegung auch nicht im mindeſten modificirt werden: alſo wird ſie ihren Weg fortſetzen genau mit derſelben Geſchwindigkeit und genau in derſelben Richtung. Iſt dies nun in Wahrheit der Fall? Carteſius ſelbſt lehrt in ſeinem dritten Naturgeſetze, daß bei dem Zuſammenſtoß zweier Körper von ungleichen Kräften die Geſchwindigkeit der größern und die Richtung der geringern Kraft modificirt werden, und er ſieht ſich deßhalb genöthigt, jedem Körper eine gewiſſe Kraft zu ertheilen, auf andere Körper einzuwirken und deren Angriffen zu widerſtehen (ad agendum in aliud vel ad actioni alterius resistendum). Dieſe Kraft erklärt Carteſius aus dem jedem Dinge natürlichen Beſtreben, in dem Zuſtande zu beharren, worin es ſich findet.* — Nun leuchtet ein, daß in der bloßen Ausdehnung, in dieſer rein geometriſchen Natur des Körpers, nirgends eine Kraft entdeckt werden kann, weder zu wirken, noch äußern Einwirkungen zu widerſtehen, noch in dem eigenen Zuſtande zu beharren.

Hier iſt die unwiderſprechliche Thatſache, die von der Corpuskularphyſik anerkannt, ſogar als Naturgeſetz behauptet aber aus deren Principien ſchlechterdings nicht erklärt wird. Dieſe Thatſache läßt ſich mit Leibnitz auf die höchſt einfache Erſcheinung zurückführen, daß ſich ein großer Körper ſchwieriger in Bewegung ſetzen läßt als ein kleiner. Was ſagt dieſe Thatſache? Daß ein großer Körper der äußern Einwirkung eine größere Widerſtandskraft entgegenſetzen kann als ein kleiner, daß alſo eine gewiſſe Widerſtandskraft, eine gewiſſe Energie, in

* Vgl. Renati Des Cartes Princ. Phil. II. Nr. 40, 43. Vgl. Bd. I. dieſes Werks X. S. 164.

ſeinem Zuſtande zu beharren, welche die Phyſiker Trägheit (inertie naturelle) nennen, jedem Körper von Natur eingepflanzt iſt. Ohne dieſe Kraft, vermöge deren ein Körper wirkt und immer wirkt, können die wahren Naturgeſetze der Bewegung weder entdeckt noch verſtanden werden.

II. Die Kraft.

Es iſt alſo klar, daß die bloße Ausdehnung niemals das Weſen des Körpers ausmacht. Freilich giebt es keine Körper ohne Ausdehnung, aber daraus folgt nicht, daß mit der Ausdehnung auch ſchon die Körper gegeben ſind; vielmehr wird das wahre Verhältniß beider ſo gefaßt werden müſſen, daß nicht vermöge der Ausdehnung die Körper, ſondern umgekehrt vermöge der Körper die Ausdehnung beſteht. Denn es hat ſich gezeigt, daß in den Körpern gewiſſe Kräfte exiſtiren, welche durch die bloße Ausdehnung niemals gegeben ſind.*

* Von dem Daſein ſolcher Kräfte in der Materie, von der Unzulänglichkeit der Corpuscularphyſik mit ihrer rein mechaniſchen Erklärungsweiſe der Körper, haben bereits einige philoſophirende Zeitgenoſſen des Carteſius das dunkle, aber lebhafte Gefühl gehabt: nämlich die engliſchen Naturmyſtiker Henry Moore mit ſeinem principium hylarchicum, Cudworth mit ſeiner vis plastica, Gliſſon mit der natura energetica. Sie ſuchen dem herrſchenden, auf reine Naturwiſſenſchaft gerichteten Materialismus des Zeitalters dadurch zu begegnen, daß ſie in der Materie gewiſſe ſeelenhafte Kräfte behaupten. Ich ſehe nicht, wie Feuerbach unter dieſe Gegner der Corpuscularphyſik auch Spinoza aufnehmen konnte. Es iſt zwar richtig, daß Spinoza die Ausdehnung als Potenz bezeichnet hat, aber davon iſt der Grund nicht ſein Begriff des Körpers, den auch er rein materialiſtiſch faßt, ſondern ſein Begriff Gottes, der ihm gilt als das abſolute Vermögen ſowohl des Denkens als der Ausdehnung.

Damit iſt zunächſt bewieſen, daß der Grundbegriff der bisherigen Philoſophie, wornach das Weſen der Körper lediglich in der Ausdehnung beſteht, mit der Natur der Körper, alſo mit der Natur der Dinge überhaupt, nicht übereinſtimme, daß er dieſe Natur nicht erſchöpfe, daß, um ſie zu erſchöpfen, jenes Princip anders gedacht oder der Begriff der Subſtanz reformirt werden müſſe. Den Begriff der Subſtanz tiefer zu denken, als Carteſius und Spinoza vermocht haben, verlangt im exacteſten Sinne des Worts eine phyſikaliſche Nothwendigkeit.

Die Körper ſind nicht reine Größen, ſondern ſie ſind Kräfte, ohne welche die Bewegung nicht erklärt und deren Geſetze nicht entdeckt werden können. Der Begriff der Größe iſt rein mathematiſch, und die Bewegung, wenn ſie exiſtirt, verläuft nur nach mechaniſchen Geſetzen. Wären die Körper nur Größen, ſo wäre ihre Wiſſenſchaft reine Mathematik; wären die Bewegungen nur Größenbeſtimmungen, ſo müßten die Geſetze der Mechanik in letzter Inſtanz aus geometriſchen Gründen dargethan werden. Aber es iſt in der Natur der Körper etwas enthalten, das durch keine Größenbeſtimmung ausgemacht werden kann. Darum muß die Phyſik in ihren letzten Gründen das Gebiet der Mechanik und Mathematik überſteigen und einen höhern metaphyſiſchen Begriff faſſen (notion supérieure et métaphysique), der auf das Weſen der Dinge ſelbſt eingeht. Nachdem Leibnitz

Die Ausdehnung iſt bei Spinoza Kraft, nicht weil ſie körperlich, ſondern weil ſie göttlich iſt. Und nur in dieſem Sinne, den Feuerbach ſelbſt erwähnt, unterſcheidet Spinoza ſeinen Begriff der Ausdehnung von dem des Carteſius. Darum darf dieſer Unterſchied nicht angeſehen werden als ein Widerſpruch gegen die Corpuscularphyſik. Vgl. L. Feuerbachs ſämmtl. Werke, 5. Bd. S. 43 und 44. Ueber Cudworth vgl. Leibnitz Sur le principe de vie. Op. phil. pag. 431.

die Frage unterſucht hat, ob das Weſen des Körpers in der Ausdehnung beſtehe, giebt er die ſchließliche Erklärung: „wie ſehr ich auch überzeugt bin, daß innerhalb der Körperwelt Alles mechaniſch geſchieht, ſo bin ich zugleich der Anſicht, daß die Principien der Mechanik ſelbſt, nämlich die erſten Geſetze der Bewegung, einen weit höhern Urſprung haben, als welchen die Principien der reinen Mathematik darthun können.“ — „Außer dem Begriff der Ausdehnung muß man den Begriff der Kraft in Anwendung bringen.“ *

Alſo die Kraft iſt dieſer höhere Begriff, auf welchen die Phyſik mit evidenter Nothwendigkeit hinweiſt. Dieſer Begriff iſt phyſikaliſch im ſtrengen Sinne des Worts, weil nur durch ihn die Natur der Körper gedacht werden kann, weil ohne ihn die einfachſten Thatſachen der Körperwelt unerklärlich bleiben. Aber zugleich überſteigt der Begriff der Kraft den Horizont der Phyſik, weil innerhalb dieſes Horizontes immer nur ausgedehnte Maſſen und ſinnlich greifbare Körper erſcheinen. Denn es iſt eben ſo unmöglich, den Körper ohne Kraft zu denken, als durch den Körper die Kraft anſchaulich zu machen. Wir ſehen die Wirkungen der Kraft, nicht deren Exiſtenz. Wenn die Kraft iſt, ſo wird ſie innerhalb der Körperwelt mechaniſch handeln, und ihre Wirkungen werden nach mathematiſchen Regeln beſtimmt

* Car quoique je suis persuadé, que tout se fait mécaniquement dans la nature corporelle, je ne laisse pas de croire aussi que les principes mêmes de la Mécanique, c'est-à-dire, les premières loix du mouvement ont une origine plus sublime que celles que les pures mathematiques peuvent fournir. Si l'essence du corps consiste dans l'étendue. — Il faut outre la notion de l'étendue employer celle de la force. Extrait d'une lettre pour soutenir cequ'il avait avancé ci-dessus. Op. phil. pag. 113, 114.

werden können, aber daß ſie iſt, läßt ſich weder mechaniſch noch mathematiſch beweiſen, nämlich nicht ſo beweiſen, daß die Kraft gezeigt, gleichſam ad oculos demonſtrirt werden kann, wie ſich von der Mathematik die Körper und von der Mechanik die körperlichen Bewegungen mit anſchaulicher Evidenz darſtellen laſſen. Die Kraft iſt der Urſprung der mechaniſchen Welt, oder, wie ſich Leibnitz öfters ausdrückt, der fons mechanismi,* aber dieſe Quelle iſt dem Auge verborgen, welches in die Anſchauung der ſinnlichen Dinge verſenkt iſt. Es giebt kein Experiment, welches die Kraft als ſolche zum Vorſchein bringt. So weit ich auch die Materie bis in ihre kleinſten Theile durchwandere, nirgends finde ich in dem Umfange der ſichtbaren Welt den Punkt, wo ich der Kraft ſelbſt gegenüberſtehe und ſagen kann: hier iſt die Quelle der Erſcheinungen, hier iſt Kraft! — wo ich die Kraft mit derſelben Anſchaulichkeit erblicke, womit der Mathematiker erklärt: hier iſt ein Cirkel! oder der Mechaniker: hier iſt Pendelſchwingung! Und warum iſt dieſer höhere, den phyſikaliſchen Geſichtskreis überſteigende Begriff ein metaphyſiſcher? Weil er ein Princip oder ein reiner Vernunftbegriff iſt, welchen die Phyſik von ſich aus verlangt, aber aus eigenen Mitteln weder beweiſen noch ausmachen kann. Wenn ſich die Phyſik recht bedenkt, ſo muß ſie erklären: ich bin hilflos, wenn ich den Begriff der Kraft nicht zur Erklärung der Körper anwenden darf, aber ich kann in meiner Weiſe weder zeigen, daß ſie iſt, noch weniger, worin ſie beſteht. Wie daher im Verſtande von Leibnitz die Kraft den fons mechanismi bildet, ſo muß in demſelben Geiſte die Erklärung der Körper auf die Erklärung der Kraft oder die Phyſik auf die Metaphyſik gegründet werden.**

* Mechanismi fons est vis primitiva. Ep. ad Bierlingium. Op. pag. 678. Vgl. Ep. ad Fred. Hoffmanum de rebus philosophicis.

** Et a me aliquoties jam est proditum — originem ipsius

Was iſt die Kraft? Oder fragen wir beſſer, was ſie nicht iſt, da ſich dieſe Frage aus den bereits feſtgeſtellten Beſtimmungen unmittelbar löst. Innerhalb der (geometriſchen) Ausdehnung giebt es keine Kraft: darum muß von der Kraft verneint werden, was allein von der Ausdehnung behauptet werden kann. Nur das Ausgedehnte iſt theilbar, darum iſt die Kraft untheilbar. Nur das Theilbare läßt ſich zuſammenſetzen und trennen, darum iſt die Kraft einfach. Nur das Zuſammengeſetzte entſteht, darum iſt die Kraft urſprünglich oder primitiv (force primitive). Nur was entſtanden iſt, vergeht, darum iſt die Kraft ewig. Aber das Untheilbare, Einfache, Urſprüngliche kann allein durch Begriffe erkannt und niemals durch die ſinnliche Anſchauung dargethan werden. So iſt die Kraft ein reiner Vernunftbegriff oder ein metaphyſiſches Princip, denn ſie gehört, ſagt Leibnitz, unter diejenigen Weſen, die ebenſowenig, als die Natur der Seele, verſinnlicht werden können, und ſich deshalb nicht von der ſinnlichen Anſchauung (Imagination), ſondern von dem Verſtande allein erreichen laſſen.*

Mit dieſer Betrachtung beſtimmt ſich die Aufgabe und das Princip der leibnitziſchen Philoſophie, und es leuchtet uns ein, daß dieſe erſten Gedanken eine große Reform der ſpeculativen Welterklärung herbeiführen. Der Grundbegriff der leibnitziſchen Philoſophie iſt das Princip der Kraft. Dieſes Princip iſt

mechanismi non ex solo materiali principio mathematicisque rationibus sed altiore quodam et, ut sic dicam, metaphysico fonte fluxisse. De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum Nr. 3. Op. pag. 155.

* Haec autem vis insita distincte quidem intelligi potest, sed non explicari imaginabiliter; nec sane ita explicari debet, non magis quam natura animae; est enim vis ex earum rerum numero, quae non imaginatione, sed intellectu attinguntur. De ipsa natura etc. Nr. 7. pag. 156.

ſchlechterdings immateriell. Aus dieſem immateriellen Principe ſollen die Erſcheinungen der Materie erklärt werden, nicht etwa ſo, daß man nach Art der Carteſianer und Occaſionaliſten zu jenem Principe ſeine Zuflucht nimmt, als zu einer auswärtigen Macht, welche äußerlich und wunderthätig auf die Dinge einwirkt, ſondern ſo, daß in dem Weſen der Dinge ſelbſt die Kraft begriffen wird als deren wirkende Natur oder urſprüngliches Vermögen. Es iſt zum Erſtenmale hier, daß im Geiſte der neuern Philoſophie mit voller Klarheit der Gedanke aufgeht: es müſſen aus immateriellen, alſo geiſtigen Principien auch die Körper erklärt werden, oder, was daſſelbe ſagt, die Vermögen, welche in allen Dingen wirken, ſind immaterielle, alſo geiſtige oder wenigſtens dem Geiſt analoge. Setzen wir hinzu, daß dieſe prägnante Formel das Problem der leibnitziſchen Philoſophie in ihrem ganzen Umfange einſchließt, daß Leibnitz ſelbſt, ſo oft er den Plan ſeines Lehrgebäudes entwirft, ſogar in deſſen flüchtigſten Skizzen, dieſen Gedanken einer ſpiritualiſtiſchen Erklärung der Körperwelt an die Spitze geſtellt hat, daß hier der bedeutſame Wendepunkt liegt, wo die neue Philoſophie die carteſianiſch-ſpinoziſtiſchen Begriff verläßt und den Weg auf die kritiſche Epoche einſchlägt. Denn es war ein charakteriſtiſches Merkmal jener rein dogmatiſchen Philoſophie, daß innerhalb ihrer Anſchauungsweiſe ein ausſchließender Gegenſatz beſtand zwiſchen dem Immateriellen und Materiellen, zwiſchen Geiſtern und Körpern, zwiſchen Denken und Ausdehnung; daß man darauf bedacht war, dieſe abſtracte Trennung feſtzuhalten, die Pneumatik rein idealiſtiſch, die Phyſik rein materialiſtiſch auszubilden; daß aus dieſem Grunde die thatſächliche Vereinigung von Geiſt und Körper entweder mit den Occaſionaliſten für ein immerwährendes Wunder oder mit Spinoza für ein ewiges Axiom erklärt werden mußte. Dieſer Gegenſatz nun iſt aufgehoben im Princip der leibnitziſchen Philoſophie. Er iſt aufgehoben

im Begriffe der Kraft. Da nämlich die Kraft als ſolche immateriell iſt, ſo ſchließt ſie Alles in ſich, was unter den Begriff des Immateriellen fällt, alle geiſtigen und denkenden Vermögen; und zugleich enthält ſie die Natur des Körpers, weil dieſe ohne Kraft nicht gedacht werden kann. Daraus folgt, daß die Kraft die Natur der Geiſter und Körper, alſo das einmüthige Weſen aller Dinge, ausdrückt, und mithin dem Begriffe der Subſtanz gleichgeſetzt werden muß: die Kraft muß als Subſtanz, und die Subſtanz kann nur als Kraft gedacht werden. Wenn nämlich die Subſtanz das urſprüngliche Weſen der Dinge bezeichnet, deſſen Begriff nicht von dem eines andern Dinges abhängt, ſo kann ſie niemals durch die Ausdehnung beſtimmt werden, denn es hat ſich gezeigt, daß die Ausdehnung nichts Urſprüngliches iſt, ſondern, um erklärt zu werden, den Begriff der Kraft verlangt. Darum geſchah es, wie ſich Leibnitz ſehr bezeichnend ausdrückt, „praeposlere," daß Carteſius das Weſen der Körper in die bloße Ausdehnung ſetzte.* Vielmehr iſt das wahrhaft Urſprüngliche, ohne welches weder die Geiſter noch Körper erklärt werden können, die Kraft, und darum läßt ſich die Subſtanz nur in dieſer Weiſe denken.

Aber wie muß die Kraft der Dinge ſelbſt gedacht werden? Wie verhält ſich die eine Kraft zu den vielen Dingen und umgekehrt? Sollen wir antworten, was hier das Nächſte zu ſein ſcheint, daß ſich die Kraft zu den Dingen verhalte, wie die Urſachen zu ihren Wirkungen, oder wie die eine Subſtanz zu ihren zahlloſen Modificationen? So wären wir dem Carteſius nur entronnen, um im Spinozismus ſtehen zu bleiben, oder wir hätten die Lehre Spinozas nur in einem Punkte, nämlich in

* De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae. Op. pag. 122. Vgl. Examen des principes du Père Malebranche.

dem Verhältnißbegriff der Attribute geändert, um in der Hauptsache, nämlich in dem Begriffe der einen Substanz mit ihr übereinzustimmen! Aber gerade in diesem Punkt wendet sich Leibnitz auf das nachdrücklichste gegen den Spinozismus, gerade hier sucht er diese „doctrina pessimae notae“ zu stürzen. Wie die Natur der Körper den carteſianiſchen Begriff der ausgedehnten Subſtanz widerlegt, ſo widerlegt die Natur der Dinge überhaupt den ſpinoziſtiſchen Begriff der einen und einzigen Subſtanz. Wenn es nämlich nur eine Subſtanz gäbe, ſo wäre ſie die einzige Kraft, ſo wäre dieſes eine Weſen allein zur Kraftäußerung oder Handlung fähig, und alle Dinge ohne Ausnahme wären ohnmächtig und thatlos: ſie wären nicht activ, ſondern rein paſſiv, ſie könnten nicht ſelbſt wirken, ſondern nur bewirkt werden. Die Kraft iſt die Quelle aller Thätigkeit. Giebt es nur eine Kraft, ſo giebt es in den Dingen ſelbſt keine eigenthümlichen Kräfte, alſo auch keine eigenthümlichen Handlungen. Aber es giebt ſolche Handlungen, und zwar in allen Dingen: die Geiſter denken aus eignem Vermögen und ſind daher mehr als vorübergehende Gedanken der göttlichen Denkkraft; die Körper bewegen ſich ſelbſt und ſind daher mehr als nur widerſtandsloſe Maſſen. Die Dinge ſind thätig, darum ſind ſie kräftig; denn „actio sine vi agendi esse non potest;“ ſie ſind nicht Theile einer Kraft (denn die Kraft iſt untheilbar), ſondern ſelbſt Kräfte und darum Subſtanzen. An dieſem Punkte ſcheitert die Lehre Spinozas: ſie ſcheitert an dem Zeugniſſe der Natur ſelbſt, worin jedes Ding aus eigner Kraft handelt. So viel Dinge, ſo viel Kräfte, ſo viel Subſtanzen: die Kraft der Dinge beſteht mithin in einer zahlloſen Fülle von Kräften, in einer zahlloſen Fülle einzelner Subſtanzen.

Oder läßt ſich etwa eine Kraft denken, welche nicht handelt? Wenn ſie nicht handelt, ſo iſt die Kraft entweder eine leere

Potenz (inanis potentia), welche nicht wirken und in Kraft geſetzt werden kann, oder ſie iſt nach ſcholaſtiſchen Schulbegriffen eine bloße Potenz (potentia nuda), die, um zu wirken, der äußern Anregung bedarf. Solche Begriffe erreichen die Natur der Kraft nicht. Denn die wirkliche Kraft iſt weder ein ſo unfruchtbares noch ein ſo hülfsbedürftiges Weſen, ſondern ſie wird durch ſich ſelbſt zum Handeln getrieben. Darum iſt ſie immer thätig oder wenigſtens immer in dem lebendigen Streben nach Thätigkeit begriffen. Die Thätigkeit der Körperkraft ſei die Bewegung: iſt nicht jeder Körper immer bewegt oder wenigſtens immer in dem Streben nach Bewegung begriffen, ſelbſt im Zuſtande ſcheinbarer Ruhe? Oder kann etwa der Körper jemals aufhören äußern Einwirkungen Widerſtand zu leiſten? Iſt er nicht beſtändig ſolchen Einwirkungen preisgegeben? Kann ein Körper anders exiſtiren als in der unmittelbaren Geſellſchaft der Körper? Alſo iſt jeder Körper beſtändig im Widerſtande und im Gegendrucke begriffen. Iſt nicht der Widerſtand Thätigkeit? Alſo iſt mit der Widerſtandskraft des Körpers auch eine immerwährende Thätigkeit deſſelben geſetzt, und ſo wenig ein Körper ohne die Kraft des Widerſtandes gedacht werden kann, ſo wenig kann dieſe Kraft anders als thätig und immer thätig gedacht werden.*

Wo Thätigkeiten ſind, da müſſen Subjecte ſein, von denen ſie ausgehen, Kräfte, woraus ſie entſpringen. Dieſe Weſen, welche aus eigener Machtvollkommenheit handeln und zum Handeln nur durch ſich ſelbſt getrieben werden, gelten uns für urſprüngliche Weſen oder für Subſtanzen. Wie nun jede Thätigkeit eine beſtimmte Handlung iſt, ſo iſt ihr Subject eine beſtimmte, von andern unterſchiedene, einzelne Subſtanz. Jedes thätige Weſen iſt ein Subject, jedes Subject iſt eine einzelne

* Vgl. De primae philos. emend. sive de not. subst.

Subſtanz: dieſe Beſtimmungen ſind für Leibnitz geradezu Wechſelbegriffe, ſo daß jede als Prädikat der andern ausgeſagt werden kann. In jener Abhandlung über das Weſen der Natur oder über die natürliche Kraft und Handlungen der Dinge, worin ſich Leibnitz über die erſten Gedanken ſeiner Philoſophie am gründlichſten verbreitet, erklärt er durch den Begriff der Thätigkeit den Begriff der Subſtanz: „ſo weit ich den Begriff der Thätigkeit einſehe, beweiſt und befeſtigt dieſer Begriff jenen ſehr gebräuchlichen Satz der Philoſophie, daß, wo Thätigkeiten ſind, auch Subjecte ſein müſſen, von denen ſie ausgehen, und ich finde dieſen Satz ſo wahr, daß man ihn umkehren kann und ſagen: Alles, was handelt, iſt eine einzelne Subſtanz, und jede einzelne Subſtanz handelt, und zwar ohne Unterlaß, ſelbſt den Körper nicht ausgenommen, indem ſich niemals ein Zuſtand abſoluter Ruhe findet.“ *

Alſo die Natur der Dinge muß als Kraft, und die Kraft muß als Subſtanz, und zwar als thätige, immer thätige, einzelne Subſtanz gedacht werden. Denn ohne einzelne Subſtanz giebt es keine Thätigkeit, ohne Thätigkeit giebt es keine Kraft, ohne Kraft giebt es weder Geiſter noch Körper. Was iſt nun die einzelne Subſtanz, welche wir dem Begriff der Kraft und der Thätigkeit gleichſetzen? Sie iſt als Subſtanz

* Quantum ego mihi notionem actionis perspexisse videor, consequi ex illa et stabiliri arbitror receptissimum philosophiae dogma, actiones esse suppositorum; idque adeo verum esse deprehendo, ut etiam sit reciprocum, ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omne singularis substantia agat sine intermissione; corpore ipso non excepto, in quo nulla unquam quies absoluta reperitur. De ipsa natura etc. Nr. 9. Op. phil. pag. 157.

ein untheilbares, einfaches, urſprüngliches Weſen, welches von außen in keiner Weiſe beſtimmt werden kann, alſo nicht durch andere, ſondern nur aus eigner Kraft handelt und leidet, oder von Allem, was in ihm geſchieht, die alleinige Urſache bildet. Sie iſt als einzelnes Weſen von allen übrigen unterſchieden als dieſer ſo beſtimmte Singularis. In der erſten Rückſicht bildet ſie ein vollkommen einfaches und ſelbſtändiges, in der zweiten ein vollkommen ſpecifiſches und in ſeiner Weiſe einziges Weſen. Faſſen wir beide Beſtimmungen in eine, ſo nennen wir dieſes ſo einfache, ſelbſtändige, unterſchiedene Weſen ein Individuum.

III. Individuum und Monade.

Worin kann nun die Kraft der einzelnen Subſtanz anders beſtehen, als daß ſie in thätiger Weiſe ausdrückt, was ſie von Natur iſt, daß ſie zugleich ihre einfache Selbſtändigkeit und ihre ſpecifiſche Einzigkeit, mit einem Wort ihre Individualität behauptet? Die Individualität aber behauptet ſich durch die Selbſtthätgkeit und durch die Selbſtunterſcheidung. Die Thätigkeit, wodurch ſich das urſprüngliche, untheilbare Selbſt, die Kraft als ſolche, ſetzt und behauptet, möge die Individuation genannt werden. Die andere, wodurch jedes Individuum ſeine Singularität hervorhebt, wodurch es erklärt, daß es in dieſer Singularität von allen andern vollkommen verſchieden, daß es ſchlechthin nur ſich ſelbſt gleich iſt, daß es auf der Welt nicht zwei einander vollkommen gleiche Weſen giebt, möge die abſolute Specification oder Diſtinction heißen. Es erhellt, daß mit der erſten Thätigkeit auch die zweite unmittelbar verknüpft iſt, daß die Selbſtthätigkeit nicht gedacht werden kann ohne die Selbſtunterſcheidung,

daß beide in einem und demſelben Act ein und daſſelbe Weſen ausdrücken, oder, um mit Leibnitz zu reden: „principium individuationis idem est quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit.“ Dieſes Princip der Individuation und der ſpecificirenden Thätigkeit bildet das Weſen aller in der Welt wirkenden Kräfte. Jede einzelne Subſtanz, gleichviel welchen Werth ſie innerhalb der Weltordnung einnimmt, hat das Vermögen, ſich als Individuum und zwar als dieſes von allen übrigen verſchiedene Individuum zu bethätigen. Wo aber Selbſtbethätigung iſt, da iſt Leben oder Lebendigkeit. Darum liegt in allen dieſen Subſtanzen von Natur eine unzerſtörbare Lebenskraft, nämlich die Kraft des ſelbſtthätigen Daſeins, welche man gewöhnlich den lebendigen Körpern der Natur im Unterſchiede von den lebloſen zuſchreibt. So iſt den Principien der leibnitziſchen Philoſophie der Begriff des Lebens eingepflanzt und mitgegeben als ein nothwendiges Attribut, ohne welches die Kraft überhaupt nicht gedacht werden kann. Dieſe Philoſophie iſt in ihrem Grundgedanken überzeugt, daß es in der Welt nichts Lebloſes giebt, und darum wird es nicht mehr befremden, wenn ſich von hier aus die wunderbare Anſchauung eines allbelebten und ſeelenvollen Univerſums über das geſammte Syſtem verbreitet. Denn es giebt nichts, was nicht auf irgend eine vollkommen beſtimmte Weiſe Kraft zu äußern und mit dieſer Kraftäußerung ſich zu bethätigen vermöchte: darum ſind ohne Ausnahme alle Dinge in ihrem Weſen lebendig wirkende Naturen, und wenn ſie unſern Sinnen als lebloſe Körper erſcheinen, ſo iſt dieſe oberflächliche Sinneswahrnehmung kein Zeugniß gegen jenen tiefblickenden Gedanken. Denn in der Natur ſind viele beſtändige Kräfte und Formen, die wir erkennen und verſtehen, ſo wenig unſere ſinnliche Anſchauung davon erfährt. Leugnen wir etwa den Druck der Luft, wenn wir ihn

nicht ſpüren, oder die ſphäriſche Form des Erdkörpers, weil wir ſie nicht ſehen?*

Dieſe lebendig wirkende Naturen ſind das neue, von Leibnitz entdeckte Princip der Philoſophie. Wie jede von ihnen ein eigenthümliches Weſen bildet, gleichſam eine Welt für ſich ausmacht, ſo iſt dieſer Begriff ein origineller, von allen Begriffen der frühern Philoſophie wohl zu unterſcheidender Gedanke. Um dieſen Unterſchied auszuſprechen, müſſen wir dem neugeborenen Principe einen Namen geben, wodurch es charakteriſtiſch hervorgehoben wird gegenüber den früheren Begriffen der Subſtanz: einen Namen, welcher ſich zu dem der Subſtanz verhält, wie der Eigenname zum Gattungswort oder wie das nomen proprium zum nomen appellativum. Bezeichnen wir die leibnitziſchen Elementarweſen als einzelne Subſtanzen, ſo iſt in dieſem Ausdruck der Unterſchied nicht kenntlich gemacht zwiſchen ihnen und den Subſtanzen des Carteſius, denn auch dem letztern gelten die einzelnen Weſen für Subſtanzen, die Geiſter ſowohl als die Körper. Während aber von den carteſianiſchen Subſtanzen die einen ausgedehnt, theilbar, zuſammengeſetzt ſind und ſein müſſen, ſo gelten bei Leibnitz alle einzelne Subſtanzen für Kräfte, und darum für immaterielle, untheilbare, einfache Weſen. Um dieſer Einfachheit willen mögen ſie Einheiten genannt werden, aber nicht im gemeinen, ſondern im ſtrengen Sinne des Worts (dans la rigueur philosophique). Sie ſind wahrhafte Einheiten (unites réelles, véritables; verae unitates), die nicht getheilt und in eine Menge aufgelöst oder zerlegt werden können, die nicht erſt zu Einheiten werden, indem ſie vieles Discrete vereinigen, ſondern die an und für ſich Einheiten ſind und ewig bleiben. Nicht die Zahl, ſondern die Kraft bildet

* Nouveaux essais sur l'entendement humain. Liv. II. chap. 1. Op. phil. pag. 223.

das Weſen dieſer Einheiten. Sie ſind Einheiten nicht im arithmetiſchen, ſondern im metaphyſiſchen Verſtande. Um dieſen Unterſchied von der Zahlgröße hervorzuheben, könnte man ſie mit Leibnitz Punkte nennen, aber man müßte ebenfalls hinzufügen metaphyſiſche Punkte (points métaphysiques), damit ſie nicht verwechſelt werden können weder mit den phyſiſchen noch mathematiſchen. Denn die phyſiſchen Punkte ſind körperliche, alſo theilbare Größen und darum niemals im genauen Verſtande exacte Punkte; dagegen die mathematiſchen ſind zwar exact, denn ſie ſind nicht ausgedehnt, aber es fehlt ihnen die wirkliche Exiſtenz, denn ſie exiſtiren nur als mathematiſche Begriffe. Die methaphyſiſchen Punkte vereinigen beides in ſich: ſie ſind echte und in Wahrheit exiſtirende Punkte, ſie ſind zugleich exact, wie die mathematiſchen, und reell, wie die phyſiſchen; ſie ſind ſubſtanzielle, Weſen bildende Punkte (points de substance).* Um den reellen Werth dieſer Punkte im Unterſchiede von den mathematiſchen auszudrücken, könnte man ſie Atome nennen, wenn dieſes Wort nicht an die Atomiſten der alten und neuern Zeit erinnerte, von deren Begriffen ſich die leibnitziſchen im Princip unterſcheiden. Die Atome nämlich eines Demokrit und Epikur, eines Gaſſendi und Hobbes ſind materiell, alſo ausgedehnt und theilbar, darum ſind ſie nicht wahre, ſondern ſogenannte Atome, ſie ſind im Grunde nur Korpuskeln (kleine Körperchen), alſo nicht dem Weſen, ſondern nur dem äußern Scheine nach Atome. Dagegen die leibnitziſchen Principien ſind ihrem Weſen nach untheilbar oder atom,

* Il n'y a que les points métaphysiques ou de substance, qui soient exacts et réels; et sans eux il n'y aurait rien de réel, puisque sans les véritables unités il n'y aurait point de multitude. Système nouveau de la nature Nr. 11. Op. phil. pag. 126.

darum müſſen ſie als atomes de substance von den Grundbegriffen der Atomiſten unterſchieden werden. Hieraus folgt unmittelbar die charakteriſtiſche Auszeichnung der leibnitziſchen Atome von den herkömmlichen. Dieſe nämlich, gemäß ihrer materiellen Beſchaffenheit, laſſen ſich nur nach Zahl, Größe und Figur unterſcheiden, d. h. nach den äußern Modalitäten der Ausdehnung; im Grunde ihres Weſens ſind alle einander gleich, und wie ihre thatſächliche Verſchiedenheit eine äußerliche und darum zufällige iſt, ſo könnte ein anderer Zufall eben ſo gut machen, daß dieſe Atome auch äußerlich einander gleich wären. Denn iſt die Verſchiedenheit zufällig, ſo iſt die Gleichheit möglich. Es fehlt dieſen Atomen die Quelle der Diſtinktion, die Kraft der innern Unterſcheidung, vermöge deren jedes ſeine eigenthümliche Form ausprägt und ſich als dieſes Individuum von allen übrigen unterſcheidet. Materielle Atome ſind keine Individuen. Denn das Weſen eines materiellen Atoms beſteht in der rohen, äußerlich geſtalteten Maſſe, das Weſen eines Individuums dagegen in der mit innerer Nothwendigkeit ſelbſtgebildeten Form. Dort liegt das Atom in der materiellen Beſchaffenheit, hier in der formellen, darum unterſcheidet Leibnitz in dem Ausdrucke formeller Atome (atomes formels) ſeine Principien von denen der Atomiſten.*

Was nämlich die Form der Dinge betrifft, ſo erklärt ſich aus folgendem Geſichtspunkte die Differenz zwiſchen Leibnitz und

* Il n'y a que les atomes de substance, c'est-à-dire, les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. Ibid. — pour trouver ces unités réelles je fus contraint de recourir à un atome formel, puis qu'un être matériel ne saurait être en même

den Corpuscularphiloſophen ſowohl der atomiſtiſchen als der carteſianiſchen Schule. Entweder iſt einem Dinge die Form von außen gegeben, oder ſie iſt mit dem Weſen deſſelben geſetzt und folgt nothwendig aus ſeiner Natur. In dem erſten Fall iſt ſie ein zufälliges, in dem andern ein nothwendiges Attribut dieſes Dinges. Zufällig iſt die Form, wenn das Ding auch ohne ſie gedacht werden kann, nothwendig dagegen, wenn mit dieſem Dinge dieſe Form gedacht werden muß. Zu den zufälligen Formen verhält ſich das Ding als deren gleichgiltiges Subſtrat, zu den nothwendigen als deren thätiges Subjekt. So iſt z. B. das Baumaterial offenbar das gleichgiltige Subſtrat für das Gebäude, welches daraus gebildet wird; ein lebendiger Körper dagegen, wie Pflanze oder Thier, iſt das thätige Subjekt ſeiner eigenthümlichen Form und Geſtaltung. In den Elementen eines Gebäudes liegt nicht der Trieb, ein Haus zu werden: ſie werden es auf dem Wege mechaniſcher Compoſition. In den Elementen eines Organismus dagegen, in dem Samen der Pflanzen und Thiere, liegt der Trieb, ein lebendiger Körper, dieſes ſo beſtimmte Individuum zu werden: ſie werden es auf dem Wege ſelbſtthätiger Entfaltung. Dort iſt die Form zufällig und accidentell, hier iſt ſie nothwendig und weſentlich. Wie verhalten ſich in der Natur die Dinge zu ihren Formen? Auf dieſe Frage antworten die Corpuscularphiloſophen: die Elemente der Natur verhalten ſich zu ihren Formen als gleichgiltige Subſtrate, die Formen verhalten ſich zu den Dingen als zufällige Modi. Leibnitz dagegen erklärt: die Dinge verhalten ſich zu ihren Formen als

tems matériel et parfaitement indivisible, ou doué d'une véritable unité. Syst. Nouv. Nr. 3. Op. Phil. pag. 124.

Ueber den Unterſchied von Atom und Individuum vergl. Nouveaux Essais. liv. II. chap. 27. Op. Phil. pag. 277 278.

thätige Subjecte, die Formen verhalten ſich zu den Dingen als nothwendige Attribute oder ſubſtantielle Beſchaffenheiten. Mit den Elementen der Natur ſind auch die Naturformen gegeben, die Formen ſind urſprünglich und primitiv, wie die Subſtanzen. Man kann die Naturformen nicht erklären, wenn man ſie nicht aus den Elementen der Natur ableiten kann, und das iſt nur möglich, wenn in den Elementen ſelbſt der Trieb zur Form oder die formgebende Kraft entdeckt wird. Da nun jedes Ding vermöge ſeiner beſtimmten Form ein Individuum bildet, ſo leuchtet ein, daß aus dieſem Formbegriffe allein das Daſein der Individuen in der Welt erklärt werden kann. Darum unterſcheidet Leibniz ſeine Formbegriffe von denen der Corpusculariphiloſophen in dem ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Ausdrucke weſentlicher oder ſubſtantieller Formen (formes substantielles, formae substantiales).*

Es handelt ſich um einen einfachen Ausdruck, der nicht nöthig hat, erſt durch nähere Beſtimmungen unterſchieden zu werden von andern ähnlichen Bezeichnungen, der mit einem Worte erklärt, daß jede Subſtanz eine formelle Einheit oder ein Individuum iſt. Dieſes Wort heißt Monade. Leibniz wählt dieſen pythagoräiſchen Ausdruck, um auf eine bündige und unzweideutige Weiſe ſein Princip von der frühern und gleichzeitigen Metaphyſik zu unterſcheiden.**

Um den Begriff der einzelnen Subſtanz ſtreitet er mit Carteſius, denn bei ihm iſt die einzelne Subſtanz nie zuſammen-

* Il fallut donc rappeler et comme réhabiliter les formes substantielles. Système Nouveaux Nr. 3. pag. 124. Vgl. De ipsa natura Nr. 11. pag. 158.

** Monas est un mot Grec qui signifie l'Unité ou ce qui est un. Principes de la nature et de la grâce. Nr. 1. Op. Phil. pag. 714.

geſetzt, ſondern immer einfach: ſie iſt Einheit. Um den Begriff der Einheit ſtreitet er mit der Arithmetik, denn in ſeinem Verſtande iſt die Einheit untheilbar: ſie iſt Punkt. Um den Begriff des Punktes ſtreitet er mit der Mathematik, denn ſeine Punkte ſind wirkliche Weſen oder Atome. Um den Begriff des Atoms ſtreitet er mit den Atomiſten, denn ſeine Atome ſind Kräfte oder Formen. Um den Begriff der Formen ſtreitet er mit den Corpuskularphiloſophen, denn ihm gelten die Formen der Dinge nicht als zufällige, ſondern als weſentliche Bildungen: ſie ſind ſubſtantielle Formen oder Individuen. Daß die Subſtanz ſo begriffen werden müſſe, erklärt das Wort Monade. „Und dieſe Monaden," ſagt Leibnitz im Anfange ſeiner Monadologie, ſind die wahrhaften Atome der Natur und mit einem Wort die Elemente der Dinge."*

* Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Eléments des choses. Monadologie Nr. 3. Op. Phil. pag. 705.

Viertes Capitel.

Die geſchichtliche Aufgabe der leibnitziſchen Philoſophie.

I. Die rein dogmatiſchen Syſteme: Spinoza und das Princip der All-Einheit (Pantheismus und Myſtik). Die Occaſionaliſten. Carteſius. II. Die materialiſtiſche Richtung: die Corpuscularphiloſophen und die Atomiſten der alten und neuern Zeit. (Hobbes, Gaſſendi, Epikur, Demokrit). III. Die formaliſtiſche Richtung: die Scholaſtik (Nominalismus und Realismus [Skotus und Thomas]). Die claſſiſche Philoſophie (Ariſtoteles, Plato). IV. Der geſchichtliche Charakter der leibnitziſchen Philoſophie.

Das neue Princip der Metaphyſik iſt die Monade. Wir haben gezeigt, daß unter dieſem Ausdruck die Subſtanz als Individuum oder, was daſſelbe heißt, das Weſen der Dinge als eine Fülle ſelbſtthätiger Kräfte begriffen werden ſoll. Bei dieſer Unterſuchung ſind wir gefliſſentlich einen andern Weg gegangen, als welchen gewöhnlich die Darſtellungen der leibnitziſchen Philoſophie einſchlagen. Statt einer Nominaldefinition haben wir eine Realdefinition, ſtatt eines ontologiſchen Arguments, das vom Begriff der Sache auf deren Daſein ſchließt, einen exacten Beweis geliefert, der von einer beſtimmten Thatſache ausgeht, und aus deren Analyſe den Begriff ſchöpft, wodurch allein jene Thatſache erklärt werden kann. Mit andern

Worten: der Begriff der Monade ist von uns nicht auf dem Wege der Deduction, sondern der Induction entdeckt worden, und so empfing die Metaphysik jenen neuen Begriff, ohne welchen sie niemals mit den einfachsten Erfahrungen der Natur übereinstimmte. Man deducirt den Begriff der Monade, indem man ihn aus dem allgemeinen Begriff der Substanz ableitet, oder indem man zeigt, daß nur durch diesen Begriff die Substanz richtig definirt werden könne. Ich zweifle, ob auf diesem Wege der gesuchte Begriff mit einiger Evidenz erreicht wird, ob der so gefundene Begriff jemals fester steht, als eine bloße Hypothese, die sich mit mehr oder weniger Glück auf die Natur der Dinge selbst anwendet. Man inducirt dagegen den Begriff der Monade, indem man ihn aus den Erscheinungen der Natur, aus den bestimmten Aeußerungen der Körper hervorgehen läßt, oder indem man zeigt, daß nur vermöge dieses Begriffs jene Erscheinungen erklärt und die Natur des Körpers wahrhaft begriffen werden könne. Ich bin gewiß, daß in diesem intimen Verhältnisse zur Natur Leibnitz selbst sein Princip entdeckt hat, daß allein durch die Analyse einer Naturerscheinung ihm klar geworden ist, wie die Substanz der Dinge als Kraft und darum als Monade gedacht werden müsse, daß ohne diese Gewißheit die bloße Versicherung, daß die Substanz Kraft sei, ein assertorisches und darum problematisches Urtheil geblieben wäre. Auch sind die Darstellungen, welche mit einer solchen Nominaldefinition die leibnitzische Philosophie einführen, genöthigt, gerade den Hauptsatz des ganzen Systems zu erzählen mehr, als zu beweisen.

Was nämlich Leibnitz selbst betrifft, so war die Natur seines Geistes weit geschickter, neue Gedanken zu entdecken, als zu ergrübeln, und es lag in der Eigenthümlichkeit dieses Genies, daß es auf dem Wege der Induction und der Naturanschauung seine Wahrheiten leichter fand, als durch die Syllogismen reiner

Metaphyſik. Damit ſoll natürlich nicht geſagt ſein, daß die leibnitziſche Philoſophie die Metaphyſik vernachläſſigt oder gar gering geſchätzt habe, denn ſie ging vielmehr darauf aus, eine neue zu gründen, ſondern wir meinen, daß dem Urheber dieſer Philoſophie die Form des phyſikaliſchen Denkens congenialer war, als abſtrakte Definitionen, und beſſer als dieſe zur Entdeckung neuer Begriffe diente. Ueberall ſchließt dieſer Verſtand von der Thatſache auf den adäquaten, die Thatſache erklärenden Begriff; der kosmologiſche Geiſt der leibnitziſchen Philoſophie iſt überhaupt den ontologiſchen Beweisführungen abgeneigt: ihr Ideengang erhebt ſich von der Phyſik zur Metaphyſik, ſie ſchließt von der Welt auf Gott, vom Körper auf die Kraft, von der Kraft auf das Daſein der Monaden. Leibnitz beginnt die ſchöpferiſche Periode ſeiner Philoſophie mit der Unterſuchung des Körpers, von dem er zeigt, daß er nicht durch die Ausdehnung, ſondern durch die Kraft erklärt werden müſſe,* und auf dieſelbe Weiſe laſſen die Entwürfe ſeiner Metaphyſik, vom erſten Abriß bis zu den letzten Ausführungen, den Hauptgedanken des Syſtems entſpringen. Es heißt hier nicht: der Begriff der Subſtanz muß als Monade gedacht werden. Sondern es heißt: weil es zuſammengeſetzte Subſtanzen giebt, darum muß es einfache Subſtanzen oder Monaden geben. Was ſind zuſammengeſetzte Subſtanzen? Körper. Was ſind einfache Subſtanzen? Kräfte. Alſo mit andern Worten beginnen die Entwürfe der leibnitziſchen Metaphyſik immer mit dem Argument: weil es Körper giebt, darum muß es Kräfte geben. Das iſt der Grund, weßhalb wir in dieſer Form eben denſelben Gedanken ausführlich dem Syſtem zu Grunde gelegt haben.**

* Lettre sur la question si l'essence du corps consiste dans l'étendue. (Journal des savans. 1691.)

** Den erſten Entwurf ſeiner neuen Metaphyſik giebt Leibnitz in

Der Körper muß gedacht werden als Kraft. Die Kraft iſt ein untheilbares, alſo immaterielles, einfaches, urſprüngliches Weſen, darum muß ſie gedacht werden als Subſtanz. Die kräftige Subſtanz iſt immer thätig, und da ſie allein die Quelle ihrer Thätigkeit bildet, ſo leuchtet ein, daß ſie ein ſelbſtthätiges Weſen iſt, d. h. ein Individuum oder eine Monas. Aber mit der Selbſtthätigkeit iſt die Selbſtunterſcheidung oder das Princip der durchgängigen Verſchiedenheit, alſo der abſolute Unterſchied und damit die abſolute Vielheit der Monaden gegeben. Deshalb iſt die Frage, warum es nicht bloß eine Monade, ſondern deren zahlloſe giebt, eben ſo müßig, als wenn man fragen wollte, warum nicht ein Individuum allein, ſondern viele da ſind? Ohne die vielen wäre auch das eine unmöglich, denn das Weſen des Individuums beſteht in der ſelbſtgebildeten Eigenthümlichkeit, und ſo ſpontan und ſelbſtkräftig dieſe Eigenthümlichkeit iſt, ſo wenig könnte ſie ſtattfinden, wenn ſie nicht von andern eigenthümlichen Weſen zu unterſcheiden wäre.

Aus dem Begriff der Monade erklären ſich ſowohl die Gegenſätze, als die verwandten Beziehungen, welche Leibnitz zu den geſchichtlichen Syſtemen einnimmt, und wir haben bereits geſehen, als es ſich um den Namen des neuen Princips handelte, wie ſehr Leibnitz darauf bedacht war, ſeinen Begriff der Subſtanz von den gleichnamigen Begriffen Spinozas, der Carteſianer und Atomiſten genau zu unterſcheiden.

jenem Briefe an Arnaud (1690). Hier heißt es: Le corps est un aggrégé de substances, — il faut par conséquent que partout dans le corps il se trouve des substances indivisibles. Lettre à Mr. Arnauld. pag. 107. Die letzte ausführliche Ueberſicht des Syſtems iſt die Monadologie von 1714. Der zweite Paragraph lautet: Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composées. La Monadologie Nr. 2. Op. Phil. pag. 705.

I. Die rein dogmatiſchen Syſteme.

1) Spinoza und das Princip der All-Einheit.

Der Begriff der Monade erklärt, daß alle Dinge Subſtanzen, d. h. urſprüngliche und von Natur ſelbſtändige Weſen ſind, daß ſie daher auf natürlichem Wege dieſe Selbſtändigkeit weder empfangen noch verlieren, oder auf natürliche Weiſe weder entſtehen noch vergehen können. Mit dieſer Erklärung wendet Leibnitz ſeine Philoſophie gegen die Lehre Spinozas, welche, gegründet auf den Begriff der einen Subſtanz, in allen einzelnen Weſen Nichts ſah als deren vorübergehende Modificationen. Dieſe beiden Begriffe hängen genau und folgerichtig zuſammen. Giebt es nur eine Subſtanz, ſo ſind alle einzelnen Dinge ſelbſtlos und unkräftig. Sind die Dinge unſelbſtändig und kraftlos, ſo können ſie nicht ſich ſelbſt von der göttlichen Subſtanz unterſcheiden, alſo auch nicht von ihr unterſchieden werden, ſo iſt, wie Spinoza deutlich erklärt, Gott ſelbſt das einzige wahre und beſtändige Weſen der Dinge. Jede Lehre daher verfällt nach dem Urtheile von Leibnitz dem Syſteme Spinozas, welche irgendwie die Urſprünglichkeit der Dinge angreift und die Natur für einen bloßen, an ſich nichtigen, Schauplatz der göttlichen Wirkſamkeit hält.* Mögen dieſe Lehren immerhin über das Weſen Gottes anders denken, als Spinoza, da ſie mit ihm einverſtanden ſind über die Ohnmacht und abſolute Unſelbſtändigkeit aller einzelnen Dinge, ſo ſind ihre Vorſtellungen von Gott vielleicht religiöſer, aber auch gewiß unklarer, als die geometriſche Theologie jenes „novateur trop connu,“ und ihr Vorzug beſteht nicht in dem

* Et ademta rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinozismum. Ep. de rebus philosophicis ad Fred. Hoffmanum. Op. Phil. pag. 161. Vgl. Examen des principes du Père Malebranche. pag. 691.

beſſern Princip, ſondern in der geringern Folgerichtigkeit der Gedanken. Conſequenter Weiſe muß jeder Spinoziſt ſein, welcher den Dingen die eigenthümlichen und urſprünglichen Kräfte abſpricht. Hier gilt das Dilemma: entweder ſind alle Dinge ſelbſtlos oder ſelbſtändig. In dem erſten Falle giebt es nur eine Subſtanz, welche Gott iſt; in dem andern ſind alle Dinge Subſtanzen oder Monaden. Alſo entweder die eine Subſtanz oder die zahlloſen Monaden: entweder Spinoza oder Leibnitz. Es giebt kein Drittes. „Ich begreife nicht," ſchreibt Leibnitz an Bourguet, „wie Sie aus meinen Begriffen den Spinozismus folgern können; im Gegentheile gerade durch die Monaden wird der Spinozismus vernichtet. — Spinoza würde Recht haben, wenn es keine Monaden gäbe, und alſo Alles außer Gott vorübergehend und ſelbſtlos wäre, denn es wäre dann in den Dingen keine ſubſtantielle Baſis, die in der Exiſtenz der Monaden beſteht.* Und dieſelbe Nothwendigkeit demonſtrirt Leibnitz in der öfters erwähnten Abhandlung über das Weſen der Natur und die natürlichen Kräfte der Dinge dem Phyſiker Sturm, der in einer Diſſertation de idolo natura die ſelbſtthätige Kraft oder natürliche Energie der Dinge in Abrede geſtellt hatte. „So würde folgen," ſagt Leibnitz, „daß kein natürliches Weſen, keine Seele in ihrer Identität beharre, daß Nichts von Gott wirklich erhalten werde, daß

* Je ne sais comment vous en pouvez tirer qnelque Spinozisme; au contraire c'est justement par ces monades que le Spinozisme est dètruit. — Sp. anrait raison, s'il n'y avait point de Monades, et alors tont, hors de Dien, serait passager et s'évanouirait en simples accidens et modifications puisqu' il n' y aurait point la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des Monades. Lettre II. à Mr. Bonrgnet. Op. Phil. pag. 720.

mithin alle Dinge nichts wären als ohnmächtige und vorübergehende Modificationen der einen, göttlichen, beharrlichen Subſtanz, weſenloſe und gleichſam geſpenſtiſche Erſcheinungen; mit andern Worten, daß die Natur ſelbſt oder die Subſtanz aller Dinge Gott ſei: eine Lehre vom übelſten Anſehen, welche unlängſt ein zwar ſcharfſinniger, aber gottloſer Schriftſteller eingeführt oder vielmehr erneuert hat." *

Denn Spinozas eigenthümlicher Naturalismus, der alle Zweck- und Moralbegriffe von ſich ausſchließt, iſt in dieſer Lehre weder das einzige noch weniger das erſte, wogegen ſich Leibnitz wendet. Das Erſte iſt das Princip der einen und einzigen Subſtanz, welches freilich älter und umfaſſender iſt als die Lehre Spinozas. Unter dieſem Begriffe vereinigt Leibnitz alle Theorien, welche die Einheit der Dinge nur als eine All-Einheit zu denken verſtehen. Wie ſpäter Jacobi den Spinozismus für den Typus gleichſam aller Philoſophie nahm, ſo nimmt ihn Leibnitz als die Grundformel aller pantheiſtiſchen Philoſopheme. Die Gottheit gilt hier als das All-Eine, wozu die einzelnen Dinge ſich verhalten, um in den üblichen Bildern der Pantheiſten zu reden, wie die Tropfen zum Ocean, oder wie bei einer Panflöte die verſchiedenen Töne zu dem einen Luftſtrom, der das geſammte Flötenſpiel durchdringt.** Gleichviel, wie dieſes All-Eine gefaßt

* Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas et quasi fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phasmata, ut sic dicam; et quod eodem redit ipsam naturam vel substantiam rerum omnium deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, ac profanus, orbi invexit vel renovavit. De ipsa natura Nr. 8. pag. 156, 157.

** Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. pag. 181

wird, ob als Natur oder Geiſt, ob mit Spinoza als die Subſtanz, die Alles bewirkt, oder mit Andern als die Weltſeele (esprit universel), die Alles belebt und begeiſtet: immer müſſen die einzelnen Dinge, Seelen, Geiſter (êtres particuliers) angeſehen werden nicht ſelbſt als Subſtanzen, ſondern als Modi der einen Subſtanz, nicht ſelbſt als Ganze, ſondern als Theile, nicht ſelbſt als Gattungen, ſondern nur als Gattungsexemplare. In dieſen einzelnen Weſen iſt nichts ewig und nichts ſelbſtändig. Nach dem Augenblick ihres flüchtigen Daſeins kehren die Modi in die Subſtanz, die Exemplare in die Gattung, die Geiſter in die Weltſeele ſpurlos zurück. Sie leben nur, um zu ſterben; ſie fühlen und denken nur, um ſich vollkommen in das Ewige aufzulöſen. Dieſe unbedingte Auflöſung iſt für das natürliche Leben der Tod und für das menſchliche Gemüth die ſelbſtloſe Hingebung im Gefühl und in der Erkenntniß, in der Form der Religion und in der Form der Philoſophie: eine Verſenkung in das göttliche Weſen, worin alle Selbſtunterſcheidung zwiſchen Gott und Menſch aufhört und an die Stelle des Verhältniſſes die vollkommene Vereinigung tritt. Dieſe Vereinigung in der Form des religiöſen Gefühls iſt die Myſtik, in der Form der denkenden Erkenntniß der amor dei Spinozas. Wer daher im Principe behauptet, daß es nur eine einzige thätige Subſtanz gebe, er nenne ſie nun Natur, Geiſt oder Gott, der muß folgerichtig auf der einen Seite die Unſterblichkeit des Individuums verneinen und auf der andern Seite, ſei es auf dem Wege der Religion oder Philoſophie, ſei es in Weiſe der Myſtik oder Speculation, eine vollkommene Vereinigung mit dem göttlichen Weſen anſtreben. Unter dieſem Geſichtspunkte verbindet daher Leibnitz mit dem Spinozismus die Averroiſten, welche aus ariſtoteliſchen Gründen die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele leugneten, mit dem ſpinoziſtiſchen amor dei die chriſtliche Myſtik eines Angelus Sileſius und damit die Quietiſten (Weigel, Molinos), welche „den Sabbat oder die Ruhe der Seelen

in Gott" als die Feier aller thätigen Seelenkräfte für den höchſten Zuſtand der Vollendung halten.*

Gegen die eine und einzige Subſtanz ſetzt Leibnitz die unendlich vielen Subſtanzen; gegen die Einheit, worin Eines im Andern untergeht, ſetzt er das Verhältniß, worin zugleich die Beziehung und die Selbſtändigkeit beider Seiten gewahrt wird. Darum ergreift er gegen Spinoza die Partei der atomiſtiſchen Philoſophie;** gegen die Averroiſten (ariſtoteliſche Pantheiſten) verweist er auf die platoniſche Unſterblichkeitslehre, und dem amor dei Spinozas, der chriſtlichen Myſtik, dem Quietismus ſtellt er den platoniſchen Enthuſiasmus gegenüber, nämlich jenes klare Verhältniß, worin die Seele von dem Göttlichen erfüllt iſt, ohne davon verzehrt zu werden. Denn im Enthuſiasmus des platoniſchen Geiſtes verhält ſich die menſchliche Seele zur Gottheit nicht wie ein Modus zur Subſtanz, ſondern wie das Abbild zu ſeinem Urbilde.***

So bildet Leibnitz den bewußten und ſcharf bezeichneten

* Sur l'esprit universel. pag. 178. Vgl. Ep. ad Hanschium.

** Man könnte hier den Uebergang von Spinoza zu Leibnitz vergleichen mit dem Uebergange im Alterthum von Parmenides zu Demokrit, und wie man Spinoza zuweilen den Parmenides der neuen Zeit genannt hat, ſo könnte man Leibnitz deren Demokrit nennen. Allein man muß ſich hier mit dem bloßen Vergleiche begnügen und nicht etwa eine tiefere Analogie daraus löſen wollen, noch weniger den wichtigen Unterſchied Beider außer Acht laſſen. Denn in der That unterſcheidet ſich Leibnitz von dem Atomiſten des Alterthums, wie ſich die Monade vom Atom unterſcheidet, und dieſer Unterſchied will mehr ſagen, als daß beide im Begriffe vieler Subſtanzen übereinſtimmen.

*** Mens non pars est sed simulacrum divinitatis. Ep. ad Hanschium de philosophia platonica sive de enthusiasmo platonico. pag. 447.

Gegenſatz zu Spinoza und allen dem Spinozismus verwandten Geiſtesrichtungen. Er durchdringt hier mit einer eben ſo kühnen als überraſchenden Combination die Verwandtſchaft zwiſchen Spinoza und der Myſtik, zwiſchen dem amor dei des einen und dem amor Christi der andern; er erkennt im Spinozismus das myſtiſche Element und das ſpinoziſtiſche in der chriſtlichen Myſtik, und mit demſelben Rationalismus, den er begründet, verſucht Leibnitz beide aus der menſchlichen Geiſtesbildung zu vertreiben. Darin gehorcht ihm das ganze Zeitalter der Aufklärung. Spinozismus und Myſtik werden zuſammen verfolgt, der eine mit den Lehrſätzen der natürlichen Moral, die andere mit denen der natürlichen Religion, und zuletzt finden ſich beide auf den Proſcriptionsliſten einer überlieferten Aufklärung, die weder den Spinozismus noch die Myſtik mehr verſtand, geſchweige denn ihre innere Verwandtſchaft zu begreifen wußte. Aber eben dieſe Verwandtſchaft, wie ſie Leibnitz erkannt hat, beſtätigt in ergreifender Weiſe das folgende Zeitalter. Im Untergange der Aufklärung erwacht mit der Myſtik zugleich der Spinozismus, und ein neuer Geiſt entdeckt in dem Meduſenantlitze Spinozas die frommen Züge. Es iſt in dem myſtiſchen Gefühle Jacobis, daß von Neuem das Intereſſe am Spinozismus erweckt wird, wenn es auch zunächſt das myſtiſche Intereſſe iſt, die Philoſophie überhaupt zu vertreiben und den amor dei des Verſtandes in reines Gefühl zu verwandeln. Die wirkliche Verwandtſchaft Beider entdeckt ſich dem überlegenen und freiern Geiſte. Schleiermacher vollzieht in ſeinem Gemüth dieſe Verwandtſchaft zwiſchen dem amor dei der Philoſophie und dem amor Christi der Myſtik, und es erfüllt ſich hier, daß eine mit dem Spinozismus wirklich verbrüderte Myſtik der gealterten Aufklärung eine neue Religion gleichſam weisſagt: „wenn die Philoſophen werden religiös ſein und Gott

ſuchen wie Spinoza, und die Künſtler werden fromm ſein und Chriſtus lieben wie Novalis.“ *

Wie von Schleiermacher Beide bejaht werden, Spinozismus und Myſtik, in dem verwandten Gefühle ſchlechthiniger Abhängigkeit, ſo werden von Leibnitz Beide verneint in dem entgegengeſetzten Begriffe abſoluter Eigenthümlichkeit und ſelbſtthätiger Kraft. Und wie mit der Taktik eines großen Parteiführers ſucht Leibnitz in dieſem neuen Principe ſeiner Philoſophie alle geſchichtlichen Gegenſätze Spinozas zu vereinigen, die Gattungsbegriffe Platos mit den Atomen Demokrits.

2) Die Occaſionaliſten und Carteſius.

Es giebt nicht eine Subſtanz, ſondern zahlloſe, oder alle Dinge ſind Subſtanzen. Mit dieſer gegen Spinoza gerichteten Wendung ſcheint Leibnitz auf der Rückkehr zu Carteſius begriffen. Allein hier ſind die Subſtanzen Geiſter und Körper, die ſich unter den entgegengeſetzten Attributen des Denkens und der Ausdehnung gegenſeitig ausſchließen. So lange dieſer Gegenſatz feſtſteht, kann der Zuſammenhang beider nur von außen herein durch eine übernatürliche Urſache bewirkt werden. Man muß daher zu dem Wunder der Occaſionaliſten ſeine Zuflucht nehmen, und da hier alle initiative Thätigkeit in die göttliche Macht verlegt wird, ſo ſieht Leibnitz wohl, wie dieſe occaſionaliſtiſchen Hülfsbegriffe im Grunde dem Spinozismus verwandt ſind und in dem Syſtem der einen Subſtanz ihr folgerichtiges Ende erreichen.

Im Unterſchiede nun von Carteſius ſind die leibnitziſchen Subſtanzen zunächſt weder Geiſter noch Körper, ſondern Kräfte, und es iſt ſchon geſagt worden, daß im Begriffe der Kraft jener Gegenſatz denkender und ausgedehnter Subſtanzen auf-

* Reden über die Religion. Dritte Ausg. Seite 69.

gehoben ist. Er ist aufgehoben, denn die Kraft ist ein immaterielles, also dem Geistigen analoges, seelenhaftes Wesen, ohne dem Körper entgegengesetzt zu sein. Vielmehr ist sie im Körper das thätige Princip, woraus allein dessen Form und Bewegung erklärt werden kann. Von hier aus begreift sich die durchgängige Reform, welche in Leibnitz die von Cartesius begründete Philosophie erfährt. Darin stimmen beide überein, daß es viele Substanzen giebt, oder daß alle Dinge substanziell sind; aber im Begriffe der Substanz selbst entsteht zwischen ihnen eine bedeutungsvolle Differenz. Bei Cartesius sind die Substanzen einander entgegengesetzt, und ein schroffer Dualismus trennt die Geister von den Körpern. Bei Leibnitz dagegen vereinigen sich darin alle Substanzen, daß sie immaterielle, untheilbare, einfache Wesen sind, so sehr im Uebrigen sich jede von allen Andern unterscheidet; und der Begriff der Kraft wird hier das lebendige Band zwischen den Geistern und Körpern. Bei Cartesius sind die Substanzen *verschieden*, nur soweit sie (einander) entgegengesetzt sind: innerhalb der Geisterwelt wie innerhalb der Körperwelt giebt es keine wesentlichen, sondern nur accidentelle Unterschiede der einzelnen Substanzen. Die Geister sind einander alle gleich in dem einförmigen Attribute des Denkens, und alle Besonderheiten sind nur gewisse Modalitäten dieses Attributs. Ebenso sind die Körper einander gleich in dem einförmigen Attribute der Ausdehnung, und ihre verschiedenen Formen sind nur zufällige Veränderungen der mechanisch bewegten Materie. Dagegen bei Leibnitz sind alle Substanzen zugleich einmüthige und vollkommen verschiedene Wesen: sie sind einmüthig, weil sie alle selbstthätige Kräfte sind, und gerade deshalb ist jede Substanz specifisch verschieden von allen übrigen. So ist Leibnitz dem Spinoza gegenüber der entschiedenste Gegner der *All-Einheit*, dem Cartesius gegenüber der entschiedenste Gegner des *Dualismus*. Wollen wir

dieſen doppelten Gegenſatz in einer einzigen Formel aus-ſprechen, ſo wird ſie lauten: bei Leibnitz ſind alle Dinge einmüthige Subſtanzen, während ſie bei Spinoza Modi einer Subſtanz, bei Carteſius entgegengeſetzte Subſtanzen waren. Alſo gilt nicht mehr der carteſianiſche Naturbegriff der bloßen Ausdehnung und die darauf gegründete Phyſik. Vielmehr muß die Phyſik gegründet werden auf den Begriff der Kraft, die das Princip einer neuen Metaphyſik ausmacht. Alſo gilt nicht mehr ausſchließlich die rein geometriſche Erklärung der Körper und die rein mechaniſchen Begriffe der Bewegung. Wie Mathematik und Mechanik die Natur der Körper nicht erſchöpfen, ſo ſind ſie unvermögend, die wahre Naturwiſſenſchaft zu umfaſſen, geſchweige denn zu begründen; ſie müſſen vielmehr mit dieſer auf höhere metaphyſiſche Grundſätze zurückgeführt werden. Unter dieſem höhern Geſichtspunkt ändern ſich alle phyſikaliſchen Begriffe der bisherigen Philoſophie: aus dem neuen Begriffe des Körpers, der den mathematiſchen Horizont überſteigt, folgen neue Geſetze der Bewegung, deren letzte Gründe außerhalb der reinen Mechanik liegen, und es leuchtet von ſelbſt ein, daß mit dem Begriffe der körperlichen Bewegung auch die höhern Begriffe des Lebens, der Seele, des Geiſtes ſich umbilden müſſen.

Carteſius hat einen Begriff eingeführt, den er ſelbſt nicht zu vollenden wußte, nämlich den Begriff der Subſtanz: er hat in dem Gegenſatz von Denken und Ausdehnung, Geiſt und Materie, der Philoſophie eine Aufgabe geſtellt, welche bis Leibnitz nicht gelöst werden konnte. So iſt Carteſius gleichſam im Vorhofe ſtehen geblieben und in das eigentliche Heiligthum der Philoſophie, in die wahre Natur der Dinge, nicht eingedrungen. Der Carteſianismus bildet, wie ſich Leibnitz öfter und mit Vorliebe ausdrückt: „die Antichambre der Philoſophie," und es müßte alſo Leibnitz ſein, an deſſen Hand wir in das „Cabinet der Natur" eingeführt werden, wenn nicht etwa,

wie er ſelbſt einmal beſcheiden den ſcherzenden Vergleich beendet, ſeine Philoſophie im „Audienzzimmer“ zurückbleibt, wo nicht die Geheimniſſe der Natur enthüllt, ſondern nur die Meinungen der Philoſophen gehört werden.*

II. Die materialiſtiſche Richtung.

Corpuscularphiloſophen und Atomiſten.

Alle Dinge ſind einmüthige Subſtanzen. Mit dieſer gegen den ſpinoziſtiſchen Einheitsbegriff und den carteſianiſchen Dualismus zugleich gerichteten Erklärung nähert ſich Leibnitz den **Atomiſten**. Denn auch die Atome ſind elementare und in ihren Attributen weſensgleiche Subſtanzen. Es iſt bereits gezeigt worden, wie ſich in dieſem Attribut die Atome von den Monaden unterſcheiden. Jene nämlich ſind **Körper**, dieſe ſind **Kräfte**. Darum fehlt den Atomen die Quelle der Eigenthümlichkeit und das Princip ſelbſtthätiger Unterſcheidung, während mit der Kraft eines Weſens auch nothwendig die eigenthümliche Bildung oder das Princip der Individualität geſetzt iſt. Den Atomen ſind die Formunterſchiede gleichgültig, und die Naturformen, welche aus ſolchen Elementen hervorgehen, ſind Werke

* Vgl. Lettre à un ami sur le Cartésianisme Op. Phil. pag. 123. Lettre à l'abbé Nicaise sur la philosophie de Descartes. pag. 120. Dieſer Brief iſt hauptſächlich gegen die Carteſianer, nämlich den Sectengeiſt ihrer Schule, gerichtet, welche die eingeführten Begriffe gedankenlos feſthält, ohne die Einwände zu beachten, welche von Seiten anderer Philoſophieen, der Erfahrungswiſſenſchaften und der Naturgeſetze gemacht werden. Dabei iſt Leibnitz weit entfernt, den Carteſius ſelbſt herabzuſetzen oder deſſen Verdienſte um die Philoſophie zu ſchmälern. Vgl. über den letzten Punkt Réponse de Leibnitz aux réflexions d'un anonyme. pag. 142.

entweder des Zufalls oder der Willkür. Es ist unmöglich, aus atomistischen Principien die Formen der Dinge zu begreifen; und da nur vermöge ihrer Form sich die Individuen unterscheiden, nur in diesem Unterschiede überhaupt Individuen möglich sind, so ist die Existenz derselben, die Mannigfaltigkeit des eigenthümlichen Daseins auf dem Standpunkte der atomistischen Anschauung eine zufällige oder eine grundlose Thatsache. In den leibnitzischen Substanzen dagegen ist mit der Kraft die Selbstthätigkeit, mit dieser die Selbstunterscheidung, also die eigenthümliche Bildung oder das Formprincip von Natur gegeben. Darin besteht zwischen ihm und den Atomisten der durchgreifende Unterschied.

Dieser Gesichtspunkt läßt sich von den Atomisten über die gesammte Corpuscularphilosophie ausdehnen, und wenn wir unter dieser die materialistische Erklärung der Dinge verstehen, so ergreift ihr gegenüber Leibnitz die Partei der formalistischen Philosophie. Formalistisch nämlich nennen wir diejenige Philosophie, die auf die Formen der Dinge gerichtet ist, die sich klar macht, daß diese so verschiedenen und gesetzmäßigen Formen unmöglich vom Spiele des Zufalls abhängen können, daß sie zufällig wären, wenn die formlose Materie das erste und einzige Wesen der Dinge ausmachte, daß daher im Ursprung der Dinge selbst mit der Materie zugleich deren Formen begründet sein müssen. Wenn überhaupt jedes Ding nach Form und Materie bestimmt ist (ein Satz, den man uns billig einräumt), so erklärt die Corpuscularphilosophie und der Materialismus überhaupt von den Dingen nur die eine, materielle Seite; es ist daher eine höhere, ergänzende Philosophie nöthig, welche auf die Formbildung der Natur ihre speculative Aufmerksamkeit richtet. Nun erwacht das Interesse an der Form überall und mit psychologischer Nothwendigkeit, sobald sich das menschliche Bewußtsein über die stoffliche Betrachtung der Dinge erhebt. Diesen Aufschwung

nimmt aus natürlichem Bedürfniß das künſtleriſche und religiöſe Denken, die äſthetiſch und moraliſch bedingte Weltanſchauung: darum wendet ſich ſowohl in der griechiſch-claſſiſchen, als in der chriſtlich-ſcholaſtiſchen Philoſophie, ſoweit dieſe die Natur betrachtet, der Hauptgeſichtspunkt auf die Formen der Dinge. Hier trifft Leibnitz ſeine geſchichtliche Verwandtſchaft. Wie er gegen Spinoza die Partei der Atomiſten ergriffen hatte, ſo ergreift er gegen die geſammte Corpuscularphiloſophie, gleichviel ob ſie carteſianiſch oder atomiſtiſch verfaßt iſt, die Partei der Scholaſtik und der Griechen, vor allem die des Plato und Ariſtoteles.

Die Form ſoll nicht als Modification, ſondern als Subſtanz begriffen werden, denn die Form iſt den Dingen nicht zufällig, ſondern weſentlich; ſie iſt nicht accidentell, ſondern ſubſtanziell. Eben in dieſem Begriffe ſubſtanzieller Formen macht Leibnitz mit jenen Syſtemen gemeinſchaftliche Sache gegen die materialiſtiſche Philoſophie ſeines Zeitalters, welche in den Formen nichts Selbſtſtändiges und Subſtantielles zu erblicken vermochte, darum die Formbegriffe gleich den Gattungsbegriffen (notiones universales) für unklare und imaginäre Vorſtellungen erklärte und beſonders die Lehre von den ſubſtanziellen Formen als einen der unfruchtbarſten Schulbegriffe der Vergangenheit, als eine höchſt vernunftwidrige Ueberlieferung verachtete.* Dieſer Begriff nun wird jetzt von Neuem entdeckt, und mit ihm ſoll auch ſeine geſchichtliche Vergangenheit wieder anerkannt, und die antike Philoſophie im Angeſichte der neuern gleichſam rehabilitirt werden.

Es iſt keine gewöhnliche Nachahmung, ſondern naturgemäße Verwandtſchaft, daß Leibnitz den Begriff der Subſtanz im Geiſte der Alten denkt und ſich dem Sprachgebrauche derſelben anſchließt. „Es fällt mir nicht ein," ſo ſchreibt er an Sturm, „das Wort

* Système nouveau de la nature. Nr. 3. pag. 124. Vgl. Bd. I. dieſes Werks. XXVI. S. 280 flgd.

Subſtanz in einem andern Sinne zu brauchen, als dem altherkömmlichen. Vielmehr ſtimme ich darin vollkommen überein mit Plato und Ariſtoteles, ſelbſt mit den Scholaſtikern (ſo weit dieſe den richtigen Sinn aufgenommen), und dieſer Begriff iſt ganz geeignet, um die antike, nach meinem Dafürhalten wahrhafte, Philoſophie wiederherzuſtellen. Auch geſtehe ich Dir, daß ich manche Anſichten von Gaſſendi und Carteſius bekämpfe; ein verkehrter Begriff der Subſtanz hat ihre geſammte Philoſophie verwirrt, und bei Henry More und Andern jene nicht immer ungerechten Klagen veranlaßt, denn die Corpuscularphiloſophen begnügen ſich nicht damit, die Naturerſcheinungen, wie Demokrit, auf mechaniſche Weiſe zu erklären, ſondern ſie haben in den Dingen alle höhern Principien, als die des bloßen Mechanismus, aufgehoben."*

Ohne Form läßt ſich weder Leben noch Schönheit, weder Kunſt noch Sittlichkeit denken. Ohne Formbegriffe giebt es daher weder eine Aeſthetik noch eine Moral. Indem Leibnitz zuerſt die Formbegriffe im Geiſte der neuern Philoſophie wieder erweckt, ſo legt er hier die fruchtbaren Keime, woraus ſich das äſthetiſch und moraliſch geſtimmte Jahrhundert der deutſchen Aufklärung entwickelt. Ohne dieſen Verſtand für die eigenthümlichen Formen der Dinge, begründet im Geiſte der Metaphyſik, würde ſich ſchwerlich im Geiſte der Aeſthetik der Verſtand für die eigenthümlichen Formen der Kunſt zu dem Scharfſinn eines Leſſing entwickelt haben.

III. Die formaliſtiſche Richtung.

1) Die Scholaſtiker.

Alle Dinge ſind einmüthige und zugleich eigenthümliche Subſtanzen. Sie ſind alſo nothwendige und

* Epistola ad Sturmium. Ab init. Op. phil. pag. 145. Vgl. Lettre au père Bouvet pag. 146.

urſprüngliche Formen, denn im Formunterſchiede beſteht die weſentliche Eigenthümlichkeit. Darum müſſen die Subſtanzen als formelle Atome oder ſubſtanzielle Formen begriffen werden. Mit dieſem Satze begiebt ſich Leibnitz auf die Seite der formaliſtiſchen Philoſophie ſowohl des claſſiſchen als ſcholaſtiſchen Zeitalters und tritt in Gegenſatz zu den Corpuscularheorieen des geſammten Materialismus. Allein an jenen Begriff ſubſtanzieller Formen knüpft ſich unmittelbar ein Problem, welches von jeher die formaliſtiſche Philoſophie bewegt und Gegenſätze darin erzeugt hat, welche für das Alterthum eben ſo charakteriſtiſch ſind als für die Scholaſtik. Wie verhält ſich zu dieſen frühern Gegenſätzen das im Geiſte von Leibnitz wiedergeborne Princip?

Angenommen nämlich, daß die Formen der Dinge nothwendig und urſprünglich begründet ſind, ſo muß die Frage entſtehen, wie verhalten ſich dieſe allgemeinen Formen zu den einzelnen Dingen, wie verhält ſich im einzelnen Dinge die Form zur Materie? Die Form ſei das Weſentliche. Wie exiſtirt dieſes Weſen? Iſt die Form eine für ſich beſtehende Allgemeinheit, die ſich in den einzelnen Dingen vorübergehend offenbart, oder iſt ſie nur in den einzelnen Dingen manifeſt? Was iſt an den Formen das wahrhaft Wirkliche: das allgemeine Weſen oder das einzelne Ding, die Gattung oder das Individuum? Man braucht die Form ſelbſt nicht zu verneinen, um über dieſe Frage zu ſtreiten. Man kann einverſtanden ſein über die Exiſtenz der Gattungen, aber über die Weiſe dieſer Exiſtenz in entgegengeſetzter Richtung denken. Entweder ſind die Gattungen Subſtanzen, die ſich in den einzelnen Dingen modificiren, oder ſie ſind Subſtanzen, die in den einzelnen Dingen allein wahrhaft beſtehen. In dem erſten Fall iſt die reine (urbildliche) Form das wahrhaft Wirkliche, in dem andern ſind wahrhaft wirklich nur die einzelnen Dinge, und außerhalb derſelben ſind die reinen Formen nur abgezogene Begriffe und weſenloſe Namen.

Ueber dieſe Frage entſteht innerhalb der Scholaſtik der Gegenſatz von Realiſten und Nominaliſten: jene erklären die Gattungen als ſolche für das wahrhaft Wirkliche (universalia sunt realia), dieſe dagegen erkennen die Gattungen nur in den einzelnen Dingen als wirklich, und die allgemeinen oder reinen Gattungen gelten ihnen nicht als Subſtanzen, ſondern als bloße Begriffe, die ſich nicht als concretes Daſein, ſondern allein durch Worte ausdrücken laſſen (universalia sunt nomina).

Wenn wir die Streitfrage überhaupt gelten laſſen, ſo iſt klar, wie ſie Leibnitz beantwortet. Er begreift die Subſtanz als Individuum; darum muß er innerhalb der ſcholaſtiſchen Streitfrage auf Seite der Nominaliſten ſtehen. Dieſe Partei ergreift er in ſeiner erſten Schrift de principio individui, einer Abhandlung, welche noch von ſcholaſtiſchen Schulbegriffen eingenommen iſt und mehr für den Bildungsgang des Philoſophen, als für den Geiſt ſeines Syſtems ein wichtiges und intereſſantes Zeugniß ablegt. Hier wird die Frage aufgeworfen: wie erklärt ſich das Individuum, oder, was daſſelbe heißt, worin beſteht das Princip der Individuation? In der geſammten Weſenheit oder nur in einem Theile derſelben, etwa in der ſpecifiſchen Differenz der Gattung oder der Art? Und Leibnitz beantwortet dieſe Frage mit den Nominaliſten im erſtern Sinne, wonach das Princip der Individuation in die geſammte Weſenheit geſetzt wird, und alſo das Individuum nicht den Theil eines Weſens, ſondern ſelbſt ein ganzes Weſen bildet.*

Indeſſen Leibnitz iſt Nominaliſt, nur ſo lange er innerhalb der ſcholaſtiſchen Streitfrage ſteht. Dieſe Streitfrage erliſcht im Princip der Monade. Denn in der Monade iſt die

* Principium individuationis ponitur entitas tota. Omne individuum sua tota entitate individuatur. Disp. Metaph. de princ. indiv. §§ 3, 4. Op. phil. pag. 1.

Subſtanz vollkommen gleich dem Individuum, und das Individuum vollkommen gleich der Subſtanz. Jede Subſtanz iſt von Natur ein eigenthümliches, einzelnes Weſen, oder die Gattung beſteht nur als Individuum; ſo bejaht das Princip der Monade den ſcholaſtiſchen Nominalismus. Aber das Individuum, dieſe eigenthümliche Subſtanz, iſt zugleich ein vollkommen ſpecifiſches, von allen übrigen unterſchiedenes Weſen, es iſt davon unterſchieden nicht in einem Merkmale ſeines Weſens (in einer ſpecifiſchen Differenz der Gattung oder Art), ſondern in ſeinem geſammten Weſen; jedes Individuum iſt mithin eine vollkommen eigenthümliche Subſtanz oder eine für ſich beſtehende Gattung: ſo bejaht das Princip der Monade den ſcholaſtiſchen Realismus. Die Monade iſt keine Art einer höhern Gattung, ſondern ſie iſt in ihrer vollkommenen Einzigkeit zugleich ſingular und univerſell: darum iſt dieſer Begriff einverſtanden mit beiden Parteien der Scholaſtik, ſowohl mit den Realiſten, welche allein den univerſellen Weſen wahrhafte Realität zuſchreiben, als mit deren Gegnern, den Nominaliſten, welche die wahrhafte Realität in die einzelnen Dinge verlegen.

Ueberhaupt iſt die ganze ſcholaſtiſche Streitfrage nur möglich, ſo lange zwiſchen Gattung und Individuum eine Differenz beſteht. Das Princip der Monade verwandelt dieſe Differenz in eine einfache Gleichung und nimmt ſo dem ſcholaſtiſchen Problem ſeine Vorausſetzung. Es kann nicht mehr gefragt werden, wie verhält ſich das Individuum zur Gattung? Und damit iſt den nominaliſtiſchen und realiſtiſchen Unterſuchungen die Spitze genommen. Durch eben denſelben Begriff iſt zugleich eine andere ſcholaſtiſche Streitfrage aufgehoben, welche innerhalb des Realismus zwiſchen Thomas Aquinas und Johannes Duns Scotus und zwiſchen deren Anhängern, den Thomiſten und Scotiſten, mit großer Wichtigkeit verhandelt wurde. So lange nämlich zwiſchen Gattung und Individuum eine ſolche

Differenz feſtſtand, daß die Gattungsformen als für ſich beſtehende Subſtanzen, und die Individuen als gewordene Dinge, jene als prius, dieſe als posterius angeſehen wurden, ſo mußte natürlich die Frage kommen, wie entſteht das Individuum, oder wo liegt das Princip der Individuation? Es handelt ſich um die Geneſis der einzelnen Dinge. Darüber ſind die Realiſten einig, daß die Gattungen als ſolche ſubſtanziell ſind, und daß aus den reinen Gattungen niemals das Daſein der Individuen erklärt werden könne. Individuen entſtehen nur, indem ſich die Gattungen verkörpern, oder die Materie die beſtimmten Formen empfängt, zu deren Aufnahme ſie geſchickt (prädiſponirt) iſt. Darum ſuchen die Thomiſten das Princip der Individuation in der bildungsfähigen, formempfänglichen Materie (materia signata). Hier entſteht die realiſtiſche Streitfrage. Iſt die verkörperte Gattung oder die formirte Materie in der That ſchon Individuum? Iſt nicht vielmehr das Individuum eine ſo und nicht anders verkörperte Gattung, eine ſo und nicht anders formirte Materie? In Wahrheit iſt das Individuum nicht blos ein beſtimmtes, ſondern ein ſo beſtimmtes Weſen, nicht blos Etwas, ſondern Dieſes, nicht blos ein quid, ſondern ein hoc, nicht ein particulares, ſondern ein ſingulares Daſein. Um die ſcholaſtiſchen Ausdrücke zu gebrauchen, ſo behaupten die Scotiſten, daß nicht in der Quiddität, ſondern in der Häcceität das Princip der Individuation geſucht werden müſſe, daß mithin weder aus den reinen Formen noch aus der ſignirten Materie das Daſein von Individuen als ſo beſtimmter Weſen erklärt werden könne.

Es leuchtet ein, daß ſich dieſe Streitfrage im Begriffe der Monade von ſelbſt auflöst. Denn hier iſt jede Subſtanz von Natur ein abſoluter Singularis, in ihrer Art ein vollkommen einziges Weſen; hier iſt jedes Individuum eine eigenthümliche Subſtanz, in ſeiner Art eine vollkommen einzige Gattung. Es

kann nicht gefragt werden, wie entſteht das Individuum? denn es iſt urſprünglich und alſo ewig wie die Natur ſelbſt. Daß ein Weſen dieſes iſt und kein anderes, daß es ſo und nicht anders beſtimmt iſt, worin liegt der Grund dieſer ſingularen Eigenthümlichkeit? Nicht in einem logiſchen Merkmale, wodurch wir ein Ding vom andern unterſcheiden, ſondern allein in der innern Kraft, wodurch jedes Ding ſich ſelbſt von den andern diſtinguirt und ſo die Spitze ſeiner Eigenthümlichkeit ausmacht. Die Kraft der Subſtanz iſt der Grund ihrer Individualität. Wie dieſe in der eigenthümlichen Form beſteht, ſo beſteht jene in der eigenthümlichen Formvollendung. Darin alſo liegt die Kraft des Individuums, daß es ſeine Form nicht von außen empfängt, ſondern durch ſich ſelbſt energiſch hervorbringt und bethätigt. Vermöge dieſer Kraft iſt jede Subſtanz dieſe und keine andere in dem eminenten Sinne, daß ſie von außen ſchlechterdings nichts aufnehmen kann, daß ſie in ihrer Weiſe eine vollkommene Individualität bildet. Dieſe vollkommene Individualität bezeichnet Leibnitz mit dem ariſtoteliſchen Ausdruck Entelechie. Entelechie iſt dasjenige, was ſich durch eigene Kraft vollendet, und mithin, um vollendet zu werden, keiner Hilfe von außen bedarf. Was ſich ſelbſt vollenden kann, genügt ſich ſelbſt; daher iſt mit der Kraft der Selbſtvollendung unmittelbar ein bedürfnißloſer Zuſtand von Befriedigung gegeben, die Entelechie ſchließt die Autarkie in ſich. Leibnitz erklärt: „man könnte allen einfachen Subſtanzen oder Monaden den Namen Entelechie beilegen, denn ſie haben in ſich ſelbſt eine gewiſſe Vollendung (ἔχουσι τὸ ἐντελές), ſie befinden ſich im Zuſtande der Selbſtgenügſamkeit (αὐτάρκεια), der ſie zur Quelle ihrer innern Thätigkeiten macht.“ *

* On pourrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples ou Monades créées, car elles ont en elles

2) Ariſtoteles und Plato.

In dem Ausdrucke Entelechie erfüllt ſich der leibnitziſche Formbegriff. Dieſes richtig verſtandene Wort enthält die beſtimmte Erklärung, wie ſich die Formen zu den Dingen verhalten, und löst alſo das Problem, welches im Alterthume zwiſchen Plato und Ariſtoteles, in der Scholaſtik zwiſchen den Realiſten und Nominaliſten den Differenzpunkt ausmachte. Die Formen ſind zugleich Kräfte; darum liegt in ihnen die natürliche Energie, ſich zu verwirklichen und zu vollenden.* Sie ſind alſo nicht, wie bei Plato, reine Gattungen, Urbilder jenſeits der Dinge, ſondern, wie bei Ariſtoteles, lebendig wirkende Naturen; ſie ſind nicht wie Modelle, wonach die Dinge gebildet werden, ſondern die ausführenden Kräfte ſelbſt, worin die Dinge beſtehen: und in dieſem Sinne bezeichnet Leibnitz ſeine Formen als die conſtitutiven Principien der Natur (formes constitutives des substances).**

So verſöhnen ſich in dem leibnitziſchen Principe die platoniſchen Formbegriffe mit den ariſtoteliſchen. Darin ſtimmt Leibnitz mit Plato überein, daß ſeine Monaden gleich den platoniſchen Ideen ewige Formen ſind, welche auf natürlichem Wege weder entſtehen noch vergehen. Darin iſt er mit Ariſtoteles einverſtanden, daß ſeine Monaden gleich den Entelechieen natürliche Kräfte ſind, welche die Dinge bewegen und geſtalten. So iſt es der Begriff der Kraft, welcher nach allen Seiten die Eigenthümlichkeit der leibnitziſchen Principien erleuchtet: in dem

une certaine perfection, il y a une suffisance, qui les rend sources de leurs actions internes. Monad. 18. pag. 706.

* — les formes des Anciens ou Entélèchies ne sont autre chose que les forces, et par ce moyen je crois de réhabiliter la Philosophie des Anciens ou de l'Ecole. Lettre au père Bouvet. pag. 146.

** Syst. Nouv. Nr. 4. Op. phil. pag. 125.

Begriffe Kraft unterſcheiden ſich die leibnitziſchen Subſtanzen von den gleichnamigen Begriffen des Carteſius und Spinoza, und in demſelben Punkt unterſcheiden ſich die leibnitziſchen Formen von den Ideen Platos und den ſubſtantiellen Formen der Scholaſtiker.

IV. Der geſchichtliche Charakter der leibnitziſchen Philoſophie.

Mit allen geſchichtlichen Syſtemen verwandt, iſt die leibnitziſche Philoſophie doch vollkommen eigenthümlich. Was iſt das Weſen der Dinge? Darauf antwortet ſie mit dem Begriffe der Subſtanz, wie Carteſius und Spinoza. Was iſt die Subſtanz? Sie iſt ſelbſtthätige Kraft und beſteht darum nicht in einem einzigen Weſen, ſondern in einer zahlloſen Fülle von Subſtanzen: dieſe Entſcheidung trifft den Spinozismus, und in dem Begriffe vieler Subſtanzen verbindet ſich Leibnitz gegen das Syſtem der All-Einheit mit Carteſius. Was ſind die vielen Subſtanzen? Sie ſind nicht entgegengeſetzte, ſondern einmüthige Weſen: ſo verneint Leibnitz die Grundſätze des Carteſius, zugleich jede im Dualismus von Geiſt und Materie befangene Philoſophie, und im Begriffe der vielen, einmüthigen Subſtanzen verbindet er ſich gegen die dualiſtiſchen Syſteme mit den Atomiſten. Was ſind dieſe Atome? Sie ſind nicht materielle, ſondern formelle Subſtanzen, ſie ſind nicht ewige Stoffe, ſondern ewige Formen: unter dieſem Geſichtspunkt widerlegt Leibnitz die Atomiſten und vereinigt ſich gegen den geſammten Materialismus mit den Formbegriffen der Scholaſtiker und Griechen, vor Allen mit der platoniſchen Ideenlehre. Aber die leibnitziſchen Formen ſind nicht reine Gattungen, ſondern natürliche Kräfte oder in ſich vollendete Individuen; ſo verbindet ſich Leibnitz gegen die abſtrakten Formbegriffe Platos mit Ariſtoteles im Begriffe der Entelechie.

Gegen die Materialiſten vereinigt das Princip der Monade den geſammten Idealismus der Philoſophie: Plato, Ariſtoteles und die Scholaſtik.*

Gegen Spinoza und die Schule des Carteſius vereinigt das Princip der Monade die Atomiſten mit den Formbegriffen der claſſiſchen Philoſophie. „Nach meinem Dafürhalten," ſagt Leibnitz in einem Briefe an Hauſch, „muß man, um richtig zu philoſophiren, Plato mit Ariſtoteles und Demokrit zu verbinden wiſſen."**

Betrachten wir die leibnitziſche Philoſophie unter dieſem geſchichtlichen Geſichtspunkt, worauf ſie ſich ſelbſt ſtellt, und den ſie als den ihrigen fortwährend behauptet, ſo leuchtet ein, daß ſie das wenigſte mit Spinoza, das meiſte mit Ariſtoteles und Plato gemein hat oder wenigſtens gemein haben will. Die Principien verhalten ſich hier umgekehrt wie die Zeiten: je geringer in dieſem Fall die zeitliche Entfernung, deſto größer die geiſtige. Von Spinoza, ſeinem nächſten geſchichtlichen Vorgänger, entfernt ſich Leibnitz bis an die äußerſte Grenze; zu Ariſtoteles und Plato, den Philoſophen des Alterthums, die zwei Jahrtauſende von ihm entfernt ſind, ſetzt er ſich in die nächſte Beziehung. Während Spinoza der claſſiſchen und ſcholaſtiſchen Philoſophie auf das Schroffſte entgegenſteht, ſo iſt Leibnitz den Begriffen jener beiden Zeitalter eben ſo intim befreundet, als er ſich aus wiſſenſchaftlichen Gründen und zugleich (es möge ohne Vorwurf geſagt ſein) aus perſönlicher Stimmung vom Spinozismus abneigt. Was dieſer vermöge ſeiner Grundſätze ausſchließen mußte, das ſchließen die leibnitziſchen Principien wieder ein, und

* Ep. ad Sturmium. pag. 145.

** Itaque Platonem Aristoteli et Democrito utiliter conjungendum censeo ad recte philosophandum. Ep. ad Hanschium pag. 446.

gerade die Begriffe, welche Spinoza für leere Trugbilder der Imagination erkannt hatte, erhebt Leibnitz auf den oberſten Rang der Metaphyſik. Der ausſchließende Charakter des Spinozismus war die Einſeitigkeit dieſer Lehre. Die leibnitziſche Philoſophie dagegen erblickt von ihrem Standpunkt alle Syſteme, ſie verſöhnt deren Gegenſätze, ſie bemächtigt ſich ihrer Wahrheiten, und indem ſie ſo eine Weltgeſchichte von Begriffen in ihrem Principe vereinigt, bildet ſie ein allſeitiges und univerſelles Syſtem. Wie die Syſteme, ſo die Philoſophen. Spinoza führte in ſeinem ausſchließenden und einſeitigen Syſteme ein einſeitiges, ausſchließendes, von der Welt verlaſſenes und verfolgtes Leben. Leibnitz dagegen in Uebereinſtimmung mit dem univerſellen Charakter ſeiner Philoſophie führt ein allſeitiges, vielbeſchäftigtes, von den mannigfaltigſten Weltintereſſen bewegtes Daſein.

Was aber wichtiger iſt, als dieſer perſönliche Unterſchied, das ſind die Schickſale, welche vermöge ihrer Charaktere die Syſteme beider gehabt haben. Eine ſo einſeitige und ausſchließende Philoſophie, wie die Lehre Spinozas, konnte bei ihrer ſtarren Einförmigkeit immer nur einzelne Geiſter anziehen und den wenigſten zugänglich werden; ſie vermochte weder eine Schule zu ſtiften, noch weniger den Geſammtgeiſt eines Zeitalters pädagogiſch zu durchdringen. Dagegen die leibnitziſche Philoſophie in ihrem weiten Geſichtskreiſe, der ſich über die chriſtliche Welt bis an die äußerſten Grenzen des claſſiſchen Alterthums ausdehnt, bei dem allſeitigen Reichthum ihrer Ideen, findet den Weg leicht zu allen Formen der menſchlichen Bildung, ſie hat den Trieb und die Fähigkeit, ſich populär zu machen und den meiſten, wenn auch bei weitem nicht vertraut, doch bekannt und befreundet zu werden; ſie fließt befruchtend ein auf die verſchiedenſten Geiſter; ſie begründet eine Philoſophenſchule und übernimmt zugleich die Weltbildung des exoteriſchen Geiſtes, die Erziehung und Aufklärung eines ganzen Jahrhunderts.

Nicht alle Syſteme können allſeitig ſein, aber nur allſeitige Syſteme können wirkliche Aufklärung verbreiten. Denn es iſt die erſte Bedingung einer aufklärenden Philoſophie, daß ſie Vieles erklärt und Weniges leugnet. Je mehr ſie zu erklären vermag kraft ihrer Principien, je weniger ſie zu verneinen durch ihre Principien gezwungen wird, um ſo aufgeklärter und aufklärender iſt eine ſolche Philoſophie. Alles zu verſtehen und wo möglich Nichts zu verachten, dahin ſtrebt Leibnitz, und dieſer große Sinn theilt ſich dem Zeitalter mit, welches vom Geiſte der leibnitziſchen Philoſophie erleuchtet wird. So iſt unter den neuern Philoſophen Leibnitz der Erſte, der nicht etwa aus humaniſtiſchen Rückſichten oder im Kampfe mit der Scholaſtik, ſondern im Kampfe vielmehr mit Carteſius und Spinoza aus letzten metaphyſiſchen Gründen den Geiſt der modernen Philoſophie dem Antiken wieder zuwendet. Und es iſt für das Zeitalter der deutſchen Aufklärung ein ſehr bedeutſames Kennzeichen, daß in ihren erſten und oberſten Grundſätzen der Sinn für das Alterthum von Neuem erwacht, und daß Leibnitz in den Principien ſeiner Philoſophie und Naturanſchauung die nächſte Verwandtſchaft mit den Griechen eingeht. Das ſind die glücklichen Auſpicien, unter denen der deutſche Geiſt eingeführt wird in die Geſchichte der neuern Philoſophie.

Fünftes Capitel.

Die metaphyſiſche Aufgabe der leibnitziſchen Philoſophie. Die Monade als Princip der Materie und Form.

I. Die leidende Kraft als Princip der Materie (materia prima): Körper (materia secunda). Maſchine. Cauſalität. II. Die thätige Kraft als Princip der Form (entelechia prima): Seele. Leben. Teleologie. III. Teleologie und Cauſalität als die beiden zu vereinigenden Geſichtspunkte der ſpeculativen Weltanſchauung.

Wir ſind mit Leibnitz auf dem Wege der Induction emporgeſtiegen zu den letzten Principien der Dinge, gleichſam zu den Quellen der Naturphänomene, und nachdem wir uns hier orientirt haben über den Standpunkt, welchen die leibnitziſchen Weltbegriffe in der Geſchichte der Philoſophie einnehmen, ſo werden wir jetzt aus dieſen Principien die beſtimmte Welt- und Naturanſchauung ableiten müſſen. Damit ſind unmittelbar zwei große Probleme gegeben, deren Löſung die vorzügliche Schwierigkeit der leibnitziſchen Metaphyſik ausmacht. Der Gegenſtand nämlich der Weltanſchauung iſt die Weltordnung, und dieſe beſteht in einem nothwendigen Zuſammenhange der Dinge. Der Gegenſtand der Naturanſchauung ſind Körper, und dieſelbe ſtehen in ausgedehnter und theilbarer Materie. Wenn die Dinge nicht in nothwendigem Zuſammenhange mit einander verknüpft ſind,

ſo giebt es keine Welt als Objekt unſerer Vorſtellung. Wenn die Dinge nicht körperliche Bildungen darbieten oder als ſinnlich wahrnehmbare Weſen erſcheinen, ſo giebt es keine Natur als Objekt unſerer Anſchauung.

Die Frage heißt: wie ſind aus dem Geſichtspunkte der leibnitziſchen Metaphyſik Natur und Welt möglich? Denn es ſcheint, daß die Bedingungen beider eben den Principien widerſtreiten, welche jene Metaphyſik mit überzeugender Klarheit ausgemacht hat. Sie hat nämlich ausgemacht, daß ohne bildende und bewegende Kräfte weder Körper noch Dinge überhaupt exiſtiren können; ſie hat gezeigt, daß jedes Ding, weil es auf irgend eine Weiſe wirkt oder thätig iſt, als Kraft, darum als Subſtanz und zwar als immaterielle Subſtanz, gedacht werden müſſe; ſie hat endlich von dieſen immateriellen Subſtanzen bewieſen, daß jede vermöge ihrer Kraft eine in ſich vollendete Individualität oder Entelechie bilde: ſo wenig der Körper ohne Kraft, ſo wenig kann die Kraft anders gedacht werden, denn als Monade oder, was daſſelbe heißt, als ſelbſtthätige Subſtanz (thätiges Subjekt).

Von Subſtanzen aber gilt der carteſianiſche Grundſatz, daß ſie ſich gegenſeitig ausſchließen. Kraft ihrer Selbſtändigkeit exiſtirt jede Subſtanz unabhängig von allen andern: es kann daher zwiſchen ihnen ſchlechthin kein Zuſammenhang beſtehen im Sinne natürlicher Gemeinſchaft oder Mittheilung. Die Monaden ſind (jede für alle andern) undurchdringlich: ſie haben, wie ſich Leibnitz in bildlicher Weiſe ausdrückt, keine Fenſter, wodurch ſie etwas von außen her aufnehmen, wodurch die Außenwelt gleichſam hineinſcheinen könnte.* Jede Subſtanz handelt rein

* Les monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Monadologie. Nr. 7. pag. 705.

aus ſich ohne alle Einwirkung und ohne alle Mitwirkung der andern. Die äußere Einwirkung möge *Influxus* (influence), die äußere Mitwirkung *Aſſiſtenz* (assistance) genannt werden. Wenn nun in dem leibnitziſchen Naturſyſteme Beides unmöglich iſt, wenn die Unabhängigkeit jeder einzelnen Subſtanz in keiner Weiſe veräußert werden darf (ſie würde veräußert, wenn zwiſchen den Subſtanzen irgendwie ein gegenſeitiger Einfluß oder *Communikation* ſtattfände), ſo müſſen wir die Frage aufwerfen, wie iſt unter ſolchen Bedingungen irgend eine Ordnung der Dinge oder eine *Welt* möglich?

Sind die Elemente der Dinge Monaden, d. h. Kräfte oder immaterielle Subſtanzen, wie können ſich dieſe immateriellen, ſeelenhaften Weſen zur ſoliden Körperlichkeit verdichten? Wie kann aus dem Immateriellen jemals Materielles werden? Materielles iſt immer theilbar und darum zuſammengeſetzt. Wie können die Monaden, da ſie jede natürliche Gemeinſchaft ausſchließen, jemals zuſammengeſetzt ſein? Wenn ſie es könnten, wie möchte durch eine Zuſammenſetzung immaterieller Weſen ein materielles entſtehen?

Nur dann läßt ſich zwiſchen den Monaden eine natürliche Coexiſtenz denken, wenn ſie zuſammen beſtehen können, ohne ſich gegenſeitig zu ſtören und in ihrer Selbſtändigkeit zu beeinträchtigen. Sind aber im Urſprung der Dinge *lauter ſpontane Kräfte* gegeben, ſo müſſen wir mit Bayle bedenken, ob dieſe Kräfte, deren jede für ſich handelt, nicht *gegen* einander wirken, alſo ſich gegenſeitig ſtören und auf dieſe Weiſe jede Ordnung der Dinge unmöglich machen werden.* Nur unter *einer* Bedingung daher iſt die Coexiſtenz der Monaden möglich: wenn jene urſprünglichen Kräfte *nicht* in einander fließen, nicht durch einander wirken, ſondern jede für ſich beſteht und in ihrer

* Réplique aux réflexions de Mr. Bayle.

Selbſtthätigkeit vollkommen undurchdringlich iſt für alle andern. Worin liegt der Charakter gegenſeitiger Undurchdringlichkeit? Offenbar darin, daß jedes Weſen ſeine eigenthümliche Schranke hat, die es aus eigener Kraft behauptet und vermöge dieſer Kraft niemals überſchreitet. Ohne dieſe eigenthümliche Schranke, welche jedem Dinge den Spielraum ſeiner Thätigkeit determinirt, giebt es keine gegenſeitige Undurchdringlichkeit, fließen die Dinge zuſammen in das geſtaltlos Eine, und ihre natürliche Coexiſtenz iſt unmöglich.

Alſo die eigenthümliche (unüberſteigliche) Schranke oder die beſchränkte Eigenthümlichkeit jeder ſpontanen Kraft iſt die einzige Bedingung, unter welcher die Monaden in ungeſtörte Wirkſamkeit treten und eine friedliche Coexiſtenz eingehen können. Nun kann aber das ernſtlich beſchränkte Weſen, die wirklich undurchdringliche Schranke, nicht anders gedacht werden, denn als körperliches Daſein. Die geiſtige Kraft durchdringt Alles, und ſie kann von Allem durchdrungen werden, denn ſie vermag in der Form des Gedankens Alles in ſich aufzunehmen, Alles aus ſich zu erzeugen, und wenn die Geiſter beſchränkt ſind, ſo ſind ſie es nur vermöge ihrer körperlichen Exiſtenz. Um ſich in feſter Weiſe zu beſchränken, um dieſe eigenthümliche Schranke gegen alle äußern Einwirkungen zu behaupten und aufrecht zu erhalten, dazu gehört ſchlechterdings körperliche Energie.

Wir fragen noch nicht, welche Weltordnung bilden die Monaden, ſondern wir fragen, können ſie überhaupt eine Weltordnung bilden? Da weder von einem Influxus noch von einer Aſſiſtenz die Rede ſein darf, ſo bleibt als die einzige Möglichkeit nur die Coexiſtenz übrig. Wir fragen noch nicht nach der beſtimmten Form dieſer Coexiſtenz, ſondern zunächſt erſt nach ihrer allgemeinen Möglichkeit. Die Antwort lautet: eine ſolche Möglichkeit findet Statt, wenn jede Monade in ihrer Weiſe beſchränkt, in dieſer Schranke vollkommen undurch-

dringlich oder, was daſſelbe heißt, in körperlicher Weiſe kräftig iſt.

Giebt es in den Monaden körperliche Kraft? Nur unter dieſer Bedingung iſt bei ſolchen Elementen Natur und Welt, bei ſolchen Principien Natur- und Weltanſchauung möglich. Oder, da die Körperkraft den Grund des Körpers und das Princip der Materie bildet, ſo läßt ſich die obige Frage auch ſo faſſen: giebt es in den Monaden ein Princip der Materie?

Ein ſolches Princip, richtig verſtanden, iſt in den Monaden nicht blos möglich, ſondern ſchlechterdings nothwendig, denn es folgt unmittelbar aus ihrem Begriffe. Was ſind nämlich die Monaden? Eigenthümliche Subſtanzen oder Individuen. Weil ſie Subſtanzen ſind, darum iſt jede ſelbſtthätige Kraft; weil dieſe Subſtanzen Individuen ſind, darum iſt jede beſchränkt, und zwar in eigenthümlicher Weiſe beſchränkt oder ſo, daß jede Monade nur dieſe ſein kann und keine andere. Um dieſen individuellen Charakter auszudrücken, dazu gehört körperliche Kraft, die Kraft der Undurchdringlichkeit oder des abſoluten Widerſtandes. Wären die Monaden reine Geiſter, ſo wären alle einander gleich; ſie wären es ebenfalls, wenn ſie reine Atome wären. Daß ſie keines von Beiden ſind, ſondern Individuen (Subſtanzen von körperlicher Energie): daraus allein folgt ihre durchgängige Verſchiedenheit. In dieſer Verſchiedenheit ſieht Leibnitz ſelbſt den originellen Charakter ſeiner Principien. So wenig ohne dieſe Verſchiedenheit die Monaden gedacht werden können, ſo wenig läßt ſich dieſe urſprüngliche Verſchiedenheit ohne Körperkraft oder ohne das Princip der Materie erklären.

Jede Monade iſt beſchränkte Selbſtthätigkeit: ſie iſt als Subſtanz thätige Kraft, als Individuum beſchränkte Kraft, ſie enthält dieſe beiden Kräfte in urſprünglicher Weiſe, denn ihre Selbſtthätigkeit iſt eben ſo urſprünglich, als ihre Schranke.

Wir unterſcheiden daher in dem Weſen jeder Monade dieſe beiden Momente: die urſprüngliche Kraft der Thätigkeit und die urſprüngliche Kraft der Schranke oder die urſprünglich thätige und die urſprünglich beſchränkte Kraft. Da nun jede Schranke die Thätigkeit hemmt, jede gehemmte Thätigkeit ſich im Zuſtande des Leidens befindet, ſo können jene beiden Momente mit Leibnitz bezeichnet werden als urſprünglich thätige und urſprünglich leidende Kraft (force active primitive und force passive primitive). *

I. Die leidende Kraft als Princip der Materie.

Körper. Maſchine. Cauſalität.

Die leidende Kraft iſt alſo diejenige, vermöge deren jede Subſtanz ihre eigenthümliche Schranke behauptet und in dem natürlichen Zuſtande beharrt, worin ſie dieſe iſt und keine andere; ſie iſt die Widerſtandskraft oder die widerſtrebende Energie, wodurch die Monade alles Fremde von ſich ausſchließt: ſie macht, daß die Monade niemals etwas Anderes werden kann, als ſie von Natur iſt. Die leidende Kraft bejaht die Schranke, d. h. ſie behauptet in der Monade die Individualität, den urſprünglichen Naturzuſtand, und kann in ſofern mit dem Ausdrucke Keplers als natürliche Trägheit (inertia naturalis) bezeichnet werden. Sie verneint darum Alles, was von außen her jenen urſprünglichen Naturzuſtand, die Eigenthümlichkeit der Monade, bedroht, und kann inſofern die Kraft der Ausſchließung oder des Widerſtandes (vis resistendi) heißen. Vermöge der leidenden Kraft verſchließt ſich die Monade, ſo daß, um Leibnitzens bildlichen Ausdruck zu wiederholen, keine Fenſter in ihr möglich ſind, wodurch ſie mit der Außenwelt und dieſe mit ihr communiciren könnte: ſie ſetzt ſich

* Vgl. Examen des principes du père Malebranche. pag. 694.

ſomit als ſchlechthin undurchdringlich, und darum iſt oder erſcheint vermöge dieſer Kraft die Monade als Körper, denn die Undurchdringlichkeit (impenetrabilitas) iſt der Charakter des Körpers. Die leidende Kraft iſt alſo Körperkraft, weil ſich vermöge derſelben die Monade als ein Undurchdringliches ſetzt und behauptet. Da nun die Körperkraft den Grund des Körpers und der Materie überhaupt bildet, ſo muß in der Monade die leidende Kraft als Princip der Materie angeſehen oder mit Leibnitz als materia prima bezeichnet werden. Unter materia prima verſtehen wir daher die Kraft, welche der Materie oder Körperlichkeit zu Grunde liegt, alſo die Kraft der Undurchdringlichkeit, welche eben ſo gut mit den neuern Phyſikern die Energie des Beharrens als mit den Alten die Energie des Widerſtrebens (antitypia) heißen kann. „In dieſe paſſive Widerſtandskraft," ſagt Leibnitz, „ſetze ich das Princip der Materie oder den Begriff der materia prima."* Aus der Körperkraft folgen die wirklichen Körper, aus der Kraft der Materie folgt die wirkliche Materie oder die reelle Ausdehnung nicht im zeitlichen, ſondern im mathematiſchen Sinne, d. h. vermöge jener Kraft exiſtiren oder erſcheinen die Monaden als körperliche Dinge. Aus der materia prima folgt die materia secunda. Unter der materia secunda verſtehen wir daher den maſſiven Körper oder die Maſſe (massa), die ſich zu der materia prima verhält wie die nothwendige Folge zum Princip, wie die Wirkung zur causa efficiens, wie die natura naturata zur natura naturans.

Um den Begriff der leibnitziſchen Materie gleich hier feſtzuſtellen, ſo werden wir dieſen ſchwierigen Punkt am einfachſten

* In hac ipsa vi passiva resistendi ipsam materiae primae notionem colloco. De ipsa natura Nr. 11. pag. 157. Materia est, quod consistit in antitypia, seu quod penetranti resistit. Ep. ad Bierlingium III. pag. 678.

ſo erklären: jede Monade iſt durch ihre urſprüngliche Natur beſchränkt; vermöge dieſer beſchränkten oder leidenden Kraft muß ſich jede Monade verkörpern oder als Körper erſcheinen (denn es gilt hier gleich, ob man ſagt, das Ding iſt Körper oder es muß als ſolcher vorgeſtellt werden). In der Natur des Körpers unterſcheiden wir die Körperkraft von der körperlichen Maſſe, die Kraft des Verkörperns von dem körperlichen Daſein, und da offenbar jene als prius, dieſe als posterius angeſehen werden muß, ſo bezeichnen wir mit Leibnitz die erſte als materia prima und die zweite als materia secunda.

So entſteht der ausgedehnte Körper. Er entſteht, indem die Körperkraft wirkt; und daß ſie wirken muß, liegt im Begriffe der Kraft. An ſich betrachtet iſt die Kraft als ſolche nicht ausgedehnt, aber in der Körperkraft liegt das Streben nach Ausdehnung, wie in der Denkkraft das Streben nach Vorſtellungen. Darum ſagt Leibnitz, daß die materia prima nicht in extensione, ſondern in extensionis exigentia beſtehe.*

Denken wir uns den mathematiſchen Punkt in Thätigkeit geſetzt, ſo wird er ſich in den räumlichen Dimenſionen der Länge, Breite und Tiefe ausbreiten und auf dieſe Weiſe einen begrenzten Raum oder einen geometriſchen Körper ausmachen. Genau ebenſo bildet der metaphyſiſche Punkt einen wirklichen, phyſiſchen Körper, indem er die ihm eingeborene Kraft der Undurchdringlichkeit bethätigt. Wie ſich durch alle Theile der Milch das Weiße und durch alle Theile des Diamants die Härte verbreitet, ſo verbreitet ſich die Undurchdringlichkeit oder die Kraft der Materialität durch alle Theile des Körpers. Aus dieſer Kraft allein kann die wirkliche Ausdehnung erklärt werden, und ſo widerlegen ſich die Carteſianer, welche die bloße Ausdehnung als das urſprüngliche

* Ep. II. ad patrem Des Bosses. pag. 436.

Attribut der Körper betrachteten. Bei ihnen gilt die Ausdehnung für materia prima, bei Leibnitz für materia secunda. Während jene den Körper durch die Ausdehnung erklärten und die bewegende Körperkraft jenseits der Dinge von der göttlichen Allmacht entlehnten, so erklärt Leibnitz die Ausdehnung durch den Körper und den Körper aus einer natürlichen, jedem Dinge inwohnenden Kraft. Er zeigte in seinen ersten, gegen Carteſius gerichteten, Untersuchungen, wie das Wesen des Körpers nicht in der Ausdehnung, sondern in der Kraft bestehe. Er zeigt in einer seiner letzten Schriften, welche in dialogischer Form die Philosophie von Malebranche behandelt, wie aus dieser Kraft die Ausdehnung erklärt werden müsse. „Ich bleibe bei meiner Behauptung, daß die Ausdehnung eine bloße Abstraktion ist, und daß sie, um erklärt zu werden, den Körper verlangt. Sie setzt in diesem eine Beschaffenheit, ein Attribut, eine Natur voraus, die sich ausdehnt, verbreitet und fortsetzt. Die Ausdehnung ist die Verbreitung (diffusion) dieser Beschaffenheit oder Natur: so giebt es in der Milch eine Ausdehnung oder Verbreitung des Weißen, im Diamant eine Ausdehnung oder Verbreitung der Härte, im Körper überhaupt eine Ausdehnung oder Verbreitung der Antitypie oder Materialität. Es ist mithin eine Kraft im Körper, welche aller Ausdehnung vorangeht." *

* J'insiste donc sur ce que je viens de dire, que l'étendue n'est autre chose qu'un abstrait et qu'elle demande quelque chose qui soit étendue. — Elle suppose quelque qualité, quelque attribut, quelque nature dans ce sujet, qui s'étende, se répande avec le sujet, se continue. L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature: par exemple, dans le lait il y a une étendue ou diffusion de la blancheur; dans le diamant une étendue ou diffusion de la dureté; dans le corps en général une étendue ou

Dieſe Kraft iſt die Undurchdringlichkeit (Widerſtand), und deren beſtändiges oder continuirliches Wirken iſt die Ausdehnung.*

Mit dieſer Erklärung der Materie wird ein neuer Naturbegriff eingeführt, welcher die Grundlagen der geſammten ſpeculativen Phyſik umbildet. Wir nehmen hier die Materie in rein phyſikaliſchem Verſtande als eine Thatſache der Natur, und laſſen für eine künftige und höhere Unterſuchung der Metaphyſik die Frage offen, ob die Dinge an ſich Körper ſind oder nur als ſolche erſcheinen, ob die Materie Subſtanz oder Phänomen iſt, denn für den phyſikaliſchen Verſtand iſt dieſe Frage vollkommen gleichgiltig, und wie ſie auch der Metaphyſiker entſcheidet, ſo bleibt in jedem Falle die Thatſache der Materie als Naturerſcheinung beſtehen.**

Die Phyſik frägt nicht, warum ſind die Körper, ſondern was ſind ſie? Es ſoll gezeigt werden, daß ſie für den phyſikaliſchen Verſtand von Leibnitz etwas Anderes ſind, als für die Corpuscularphyſik des Carteſius. Für Carteſius nämlich

diffusion de l'Antitypie ou de la materialité. Par là vous voyez, en même tems, qu'il y a dans le corps quelque chose d'antérieur à l'étendue. Examen des principes du père Malebranche. pag. 692.

* So erklärt Leibnitz die extensio als continuatio resistentis, wie die mathematiſche Linie ein fluxus puncti iſt. Vgl. Ep. VIII. ad patrem Des Bosses. pag. 442.

** In den meiſten Darſtellungen der leibnitziſchen Philoſophie wird die Materie gleich eingeführt als eine Erſcheinung oder ein Phänomen der Monaden. So richtig dieſe Beſtimmung iſt, ſo bedenklich iſt es, dieſelbe an die Spitze zu ſtellen. Daß die Materie Phänomen oder Vorſtellung iſt, folgt aus der vorſtellenden Kraft der Monade. Aber der Begriff der vorſtellenden Kraft ſetzt voraus, daß die Monade Kraft überhaupt, thätige

bestand das Wesen der Materie in der bloßen Ausdehnung; in dieser lag nur die Möglichkeit, getheilt, gestaltet, bewegt zu werden; daß in der That wirkliche Theile, Gestalten, Bewegungen in jene an sich einförmige und träge Materie eintreten: dazu war eine Kraft von außen nöthig, welche Carteſius in dem asylum ignorantiae aufſuchen mußte. Leibnitz dagegen entdeckt in der Natur der Dinge ſelbſt die Kraft, vermöge deren ſich jede Subſtanz verkörpert und ausdehnt. Wie nun die Ausdehnung an ſich theilbar, geſtaltungsfähig, beweglich iſt, ſo iſt die Kraft, welche die Ausdehnung erzeugt, nothwendig theilend, geſtaltend, bewegend. Wie es in der Natur der Kraft liegt, thätig und immer thätig zu ſein, ſo iſt vom Urſprung der Welt mit jener in der Natur der Dinge begründeten Körperkraft eine getheilte, geſtaltete, bewegte Materie gegeben. Und wie jene immerwirkenden Kräfte allgegenwärtig ſind, ſo iſt die Materie überall getheilt, bis in ihre kleinſten Theile geſtaltet und organiſirt, und in allen ihren Theilen immer bewegt. Das iſt zwiſchen dem frühern Naturbegriff und dem leibnitziſchen der ſehr bemerkenswerthe Unterſchied: während dort die Materie an ſich betrachtet vollkommen einförmig, roh und bewegungslos iſt, ſo iſt ſie hier von Natur vollkommen getheilt, bewegt und bis ins Unendliche gebildet; dort iſt ſie todt, hier lebendig; dort iſt ſie überall paſſiv, hier überall thätig; dort wird die Bildung äußerlich der Materie mitge-

und leidende Kraft, Form und Materie iſt. So liegt es in der Natur dieſer Begriffe und zugleich in der Geneſis der leibnitziſchen Philoſophie, welche die gewöhnlichen Darſtellungen nicht genug im Auge haben. Auch wird man den naturgerechten Sinn der Vorſtellung bei Leibnitz ſchwer einſehen, wenn man nicht vorher die Fundamentalbegriffe von Form und Materie genau kennen gelernt hat. Vgl. Cap. VIII. und IX.

theilt und gleichgiltig-empfangen, ſie iſt alſo rein mechaniſch begründet; hier dagegen wird ſie durch innere, ſpontane Kräfte hervorgebracht, ſie iſt daher in ihren Urſprunge dynamiſch. So erweckt Leibnitz in der Philoſophie die dynamiſche Naturbetrachtung gegen jene rein mechaniſchen Theorien der Atomiſten und Corpuscularphiloſophen.* Das Princip der mechaniſchen Phyſik iſt die ausgedehnte, darum nur theilbare und bewegliche Materie; das Princip der dynamiſchen Phyſik iſt die kräftige, darum überall wirklich getheilte und bewegte Materie. „Jeder Theil der Materie," ſagt Leibnitz in der Monadologie, „iſt nicht blos theilbar ins Unendliche, ſondern auch wirklich ins Endloſe getheilt, jeder Theil wiederum in Theile, von denen jeder einzelne ſeine eigenthümliche Bewegung hat."** Und in der erſten Erläuterung ſeines neuen Naturſyſtems erklärt Leibnitz im Hinblick auf die Corpuscularphyſik: „ich nehme ſie nirgends wahr, jene nichtigen, unnützen, thatloſen Maſſen, von denen man redet. Ueberall iſt Thätigkeit, und ich begründe ſie feſter als die herrſchende Philoſophie, weil ich der Anſicht bin, daß es keinen Körper ohne Bewegung, keine Subſtanz ohne kräftiges Streben giebt."***

* Vgl. De prim. phil. emend. et de not. subst. pag. 122. Syst. Nouv. Nr. 18. pag. 128.

** — Chaque portion de la matière n'est pas seulement divisible à l'infini, mais encore sous-divisée actuellement sans fin chaque partie en parties, dont chacune a quelque mouvement propre. Monadologie Nr. 65. pag. 710.

*** Je ne connais point ces masses vaines, inutiles et dans l'inaction, dont on parle. Il y a de l'action par-tout, et je l'établie plus que la Philosophie reçue; par ce que je crois qu'il n'y a point de corps sans mouvement ni de substance sans effort. I. Eclaircissement du Nouv. Syst. pag. 132.

Damit möge einem Einwande begegnet sein, den man der leibnitzischen Philosophie häufig gemacht hat, und womit man sich die richtige Einsicht in diese Lehre verdirbt. Es ist hier noch nicht der Ort, zu untersuchen, ob überhaupt zwischen Monade und Materie ein Widerspruch existire, welchen Leibnitz nicht vermeiden konnte, aber wir bemerken, daß er jenen Widerspruch nicht begangen hat, den man ihm gewöhnlich vorwirft. Die Monade nämlich, so behauptet man, sei immateriell, darum untheilbar und einfach; die Materie sei das Gegentheil. Indem sich nun die Monaden verkörpern und als materielle Wesen erscheinen, so werden sie theilbar und zusammengesetzt, so veräußern sie ihre eigenthümliche, immaterielle Natur und verkehren sich in ihr Gegentheil. Dies wäre der Fall, wenn zwischen Monade und Materie in der That jener angenommene Widerspruch stattfände, wenn die leibnitzische Monade reine Form im Sinne Platos und die leibnitzische Materie reine Ausdehnung im Sinne des Carteſius wäre. Aber die Monade ist Kraft, und die Materie im leibnitzischen Verstande ist kräftige Materie, d. i. die Kraft, vermöge deren ein Wesen sich verkörpert und seinen Körper theilt, gestaltet, bewegt. Dieser Begriff einer kräftigen oder dynamischen Materie stimmt überein sowohl mit der Natur der Dinge als mit dem Wesen der Monade: mit jener, weil es in Wirklichkeit keinen Körper ohne Kraft giebt; mit dieser, weil der kräftige Körper in Wahrheit immateriell ist. Er ist nicht passive Ausdehnung (Raum), sondern er dehnt sich aus, er ist nicht theilbar, sondern er theilt sich selbst oder ist durch eigene Kraft ins Unendliche getheilt, er ist nicht beweglich, sondern selbst bewegt. Also ist die leibnitzische Materie von der carteſianischen so unterschieden, wie sich das Theilbarsein von dem vollkommenen Getheiltsein, oder wie sich der geometrische Körper vom physischen unterscheidet. Der geometrische Körper ist eine räumliche Größe und nichts als diese; der

natürliche dagegen iſt eine dynamiſche Größe, die durch ihre eigenthümliche Natur in beſtimmter Weiſe conſtituirt wird. Weil alſo die leibnitziſchen Körper von Natur getheilt ſind, ſo ſind ſie nicht blos theilbar, alſo nicht materiell, ſondern immateriell: darum ſind dieſe Körper Monaden und niemals Corpuskeln. So nimmt die leibnitziſche Philoſophie das Princip der Materie in ſich auf, ohne das Princip der Form zu verleugnen, denn in ihrem Verſtande giebt es keine formloſe Maſſe, ſondern von Ewigkeit her formirte und in allen Theilen gebildete Materie.

Vermöge ihrer leidenden Kraft ſind oder erſcheinen alle Monaden als Körper, und zwar als dynamiſche Körper, d. h. als ſolche, die von Natur getheilt und bewegt ſind. Jede Monade bildet mithin einen bewegten Körper. Setzen wir nun, daß alle Bewegungen nach rein mechaniſchen Geſetzen geſchehen, daß jedes Weſen, welches nach ſolchen Geſetzen handelt, Maſchine genannt werden darf, ſo iſt jeder bewegte Körper eine Maſchine: ſo ſind die Monaden, ſofern ſie Körper ſind, Maſchinen, und zwar natürliche oder urſprüngliche Maſchinen im Unterſchiede von den künſtlichen, die erſt durch Zuſammenſetzung gemacht werden müſſen und darum die Vollkommenheit der Natur niemals erreichen. Nach welchen Geſetzen handelt die Maſchine?

In jeder Bewegung ohne Ausnahme, gleichviel ob ein Stein fällt oder ein Menſch geht, ſind alle Theile in dem ſtrengen Zuſammenhange von Urſache und Wirkung mit einander verbunden, ſo daß aus dieſer Bewegung nothwendig dieſe und keine andere hervorgeht. In allen bewegten Körpern oder Maſchinen iſt mithin das Princip der wirkenden Urſache allein thätig, und der natürliche Verlauf einer Bewegung muß unter dieſem Begriffe der bloßen Cauſalität erklärt werden. Denn ſetzen wir auch den Fall, daß eine Bewegung mehr enthielte als dieſen Cauſalzuſammenhang ihrer Theile, daß ſie auf ein beſtimmtes Ziel gerichtet ſei (wie wenn wir der Ausſicht wegen einen Berg beſteigen), ſo

iſt aus dem Zweck, welchen wir vorhaben, kein Schritt zu erklären in der Bewegung, die wir machen. Was bewirkt, daß eine Mauer aufrecht daſteht? Nicht der Zweck, den ſie hat als Schutzwehr der Stadt, ſondern das Geſetz der Schwere und der rein mechaniſchen Unterſtützung, wonach die ſchwerern Maſſen die leichtern tragen. Wenn wir das Gehen rein phyſikaliſch betrachten, ſo intereſſirt uns gar nicht der Zweck des Gehens, etwa die Gegend, die wir ſehen wollen, ſondern allein der Mechanismus der Muskeln, wodurch die Bewegung zu Stande kommt. Wenn wir die Mauer phyſikaliſch erklären, ſo iſt es gleichgiltig, was ſie bezweckt, wir bekümmern uns nur um die rein mechaniſche Verknüpfung ihrer Theile, und der Zweck, dem ſie dienen, iſt ihnen ſelbſt eine vollkommen auswärtige Sache. Wir fragen hier nicht nach dem *οὗ ἕνεκα* (wozu), ſondern nur nach dem *διὰ τί* (warum). Wenn wir nach dem Warum fragen, ſo wäre es nichtsſagend, mit dem Wozu antworten zu wollen. Darum behauptet Leibnitz den ſtreng phyſikaliſchen Geſichtspunkt: daß nicht aus Zwecken oder Endurſachen, ſondern allein aus dem Geſetze der wirkenden Urſachen die Körper und ihre Bewegungen erklärt werden dürfen. So weit die Monaden beſchränkt ſind, erſcheinen ſie als Körper, und als ſolche fallen ſie unter den Geſichtspunkt der Cauſalität. Mit andern Worten: aus dem Princip der Materie oder Körperkraft in den Monaden folgt eine bewegte Körperwelt. Dieſe Körperwelt beſteht in Kräften und beruht mithin auf dynamiſchen Principien; ſie äußert ſich in Bewegungen und handelt mithin nach mechaniſchen Geſetzen: darum bildet ſie ein Syſtem wirkender Urſachen, und nach dieſem Begriffe muß innerhalb der reinen Phyſik geurtheilt werden.

Wir heben mit Abſicht von der leibnitziſchen Philoſophie dieſe Seite einer ſoliden, wenn man will, materialiſtiſchen Naturanſchauung hervor, nicht bloß weil Leibnitz ſelbſt in den phyſikaliſchen Materien mit Vorliebe verweilt, ſondern weil hier ſeine

Philoſophie den Corpusculartheorieen ihres Zeitalters wieder näher kommt, denen ſie unter allen Syſtemen am ſchroffſten entgegenſtand, weil ſie hier die Aufgabe löst, welche Leibnitz gefaßt hatte: in dem Princip der Monade die platoniſch-ariſtoteliſchen Formbegriffe mit den Atomen Demokrits zu verſöhnen.* Ohne dieſe verſöhnende Mitte zwiſchen Idealismus und Materialismus zu treffen, wäre die Monade nicht der erfüllte Univerſalbegriff, der ſie nach der Abſicht ihres Philoſophen ſein ſollte. Und dieſe Anſchauung einer mechaniſch verfaßten Körperwelt hängt mit dem Weſen der Monade auf das genaueſte zuſammen. Denn die Körperwelt iſt nur die explicirte Körperkraft, das manifeſtirte Princip der Materie. Entzieht man der Monade das Princip der Materie, ſo nimmt man ihr die Körperkraft, die Undurchdringlichkeit, die Schranke, mit der Schranke den eigenthümlichen Charakter, mit der Eigenthümlichkeit der einzelnen Monade nimmt man allen Monaden ihre durchgängige Verſchiedenheit, und ſo zerſtört man das Weſen der Monas und die Seele der leibnitziſchen Philoſophie.

II. Die thätige Kraft als Princip der Form.

Seele. Leben. Teleologie.

Aber freilich iſt das Princip der Materie weit entfernt, das Weſen der Monade zu erſchöpfen, und es wäre ebenſo einſeitig, die Monaden nur als (dynamiſche) Körper zu betrachten, wie es naturwidrig wäre, ſie ohne Körperkraft und ohne Verſchiedenheit zu denken. Das Princip der Materie beſtand in der leidenden Kraft, die jede Monade vermöge ihrer Schranke in ſich ſchließt. Worin beſteht die thätige Kraft? Um dieſes zweite Princip der Monade richtig zu faſſen, müſſen

* S. oben Cap. IV. Seite 125.

wir auf den Unterſchied zwiſchen Leiden und Handeln zurückblicken, den ſchon Spinoza aufgeklärt hatte, und worin Leibnitz mit den ſpinoziſtiſchen Begriffen übereinſtimmt. Ich bin thätig, wenn ich die einzige Urſache bin von dem, was in mir geſchieht; im andern Falle verhalte ich mich leidend. Ich leide daher, wenn außer mir noch andere Bedingungen nöthig ſind zu meinem Handeln: die Kraft, womit ich unter dem Zwange äußerer Umſtände handle, iſt paſſiv, und die ſo bedingte und eingeſchränkte Handlung iſt nicht reine Thätigkeit. Ich leide, wenn ich beſchränkt bin, und ich bin beſchränkt, ſobald Weſen außer mir exiſtiren. Darum iſt die Körperkraft der Monade und Alles, was aus ihr folgt, leidende Thätigkeit, weil dieſe Kraft nur ſein und handeln kann unter der Bedingung vieler Monaden, weil ſie weder ſein noch handeln könnte, wenn eine Monade allein und außer ihr nichts da wäre. Dagegen die thätige Kraft handelt rein aus ſich ſelbſt, ſie ſetzt mithin als ihre einzige Bedingung dieſes Selbſt voraus, dieſe eine Monade, und erklärt deren Weſen unbekümmert um alle übrigen. Während die leidende Kraft in der negativen und vielſeitigen Erklärung beſteht, daß die Monade dieſe iſt im Unterſchiede von allen übrigen, daß ſie, um dieſe zu ſein, mit körperlicher Energie alle andern von ſich ausſchließt, ſo beſteht die thätige Kraft in der poſitiven und einfachen Erklärung, daß die Monade dieſe iſt, gleichviel ob andere ſind und was ſie ſind. Wir werden daher die thätige und leidende Kraft am beſten ſo unterſcheiden, daß beide gleich urſprünglich und gleich nothwendig ſind, um das Daſein eines Individuums zu conſtituiren, daß aber die leidende Kraft dieſes Daſein negative, die thätige dagegen positive bedingt. Dieſer Unterſchied iſt ebenſo wichtig als einleuchtend: die negative Bedingung iſt diejenige, ohne welche Etwas weder iſt noch ſein kann; die poſitive dagegen diejenige, durch welche dieſes Etwas iſt und beſteht. Ohne Körperkraft z. B. giebt es

keinen Herkules, aber die bloße Körperkraft macht ihn ebenſo wenig, denn unter dieſer Bedingung allein konnte er ebenſo gut ein Athlet als ein Halbgott werden. Daß dieſe Kraft dieſe Thaten ausführt, welche den Mann zum Herkules machen, dazu gehört eine heroiſche Kraft, welche der körperlichen Energie als Richtung und Ziel eingeboren iſt, und die das Individuum in der Form dieſes einzigen Charakters ausprägt. So liegt für die Individualität eines Herkules die negative Bedingung in der körperlichen Kraft, die poſitive in der heroiſchen; dieſe iſt im eminenten Sinne die thätige Kraft, jene die leidende.

Genau ſo verhalten ſich in der leibnitziſchen Monade die beiden Kräfte. Vermöge der leidenden Kraft iſt jede Monade ein (bewegter) Körper, und wenn ſie dieſer Körper nicht wäre, ſo wäre ſie niemals dieſe Individualität. Indeſſen aus der bloßen Körperkraft erklärt ſich die Individualität, die erfüllte Eigenthümlichkeit eines Weſens, ebenſo wenig als ein Herkules aus der Athletenſtärke oder, um an die ſcholaſtiſche Streitfrage zu erinnern, die Häcceität der Scotiſten aus der materia signata der Thomiſten.* Die Körperkraft iſt nöthig, damit ein Weſen überhaupt fähig iſt, zu handeln; daß es aber gerade ſo handelt, und ſeine Bewegungen gerade ſo einrichtet und ausführt, dazu gehört eine Seelenkraft oder ein Princip der Selbſtthätigkeit, welche den Körper beherrſcht, wie der Meiſter ſein Werkzeug.

Das Princip des Körpers und der Materie nannten wir mit Leibnitz die leidende Kraft (materia prima). So möge die thätige Kraft, weil ſie das Princip der erfüllten Eigenthümlichkeit, der vollendeten Individualität, der Entelechie überhaupt ausmacht, mit Leibnitz entelechia prima (entélechie premiére) genannt werden.**

* S. oben Cap. IV. Seite 121.

** Vgl. Syst. Nouv. Nr. 3. pag. 125. Man bemerke, daß der

In jeder Monade müſſen dieſe beiden Faktoren unterſchieden werden: der eine, welcher ſie möglich macht (der dynamiſche) und der andere, welcher ſie wirklich macht (der energiſche); jener bildet die Materie (ὕλη), woraus das Individuum wird, dieſer die Form (εἶδος), worin es beſteht. So iſt in der Monade die leidende Kraft die Materie, die thätige Kraft die Form. Was iſt Form? Die Ordnung, welche das Mannigfaltige zu einem einmüthigen Ganzen verbindet und alſo bewirkt, daß die Theile deſſelben mit einander übereinſtimmen. Ein Ding iſt formlos, wenn ſeine Theile verhältnißlos ſind und ſich nicht zu einem einmüthigen Ganzen oder zu einer wirklichen Einheit verknüpfen. Darum iſt die Form allemal die Einheit in der Mannigfaltigkeit. Die leere Einheit ohne alle Mannigfaltigkeit wäre eben ſo formlos, als umgekehrt die chaotiſche Vielheit. Was iſt die Form der Monade? Ohne Materie wäre ſie eine ſolche leere und unfruchtbare Einheit. Die Materie der Monade iſt ein mannigfaltig getheilter und bewegter Körper; dieſer Körper iſt ins Endloſe getheilt und bewegt, und für ſich betrachtet bildet die endloſe Mannigfaltigkeit kein einmüthiges Ganzes und keine wirkliche Einheit; wenigſtens liegt in dem getheilten und bewegten Körper (für ſich betrachtet) kein Grund, daß er gerade ſo getheilt, gerade ſo bewegt iſt, daß alle ſeine Theile, alle ſeine Bewegungen ſich gerade zu dieſem Ganzen vereinigen. Dies eben macht die Form der Monade;

Ausdruck Entelechie von Leibnitz in unterſchiedenem Sinne angewendet wird: er bezeichnet einmal die Monade als ſolche, dann ſpeciell eines ihrer Momente, nämlich die thätige Kraft. Die Monade heißt Entelechie, weil ſie eigenthümliche Subſtanz, in ſich vollendete Individualität iſt; die thätige Kraft heißt Entelechie par excellence, weil ſie eben dieſe Selbſteigenthümlichkeit vollendet oder deren poſitive Bedingung ausmacht.

ſie iſt die ordnende Kraft, welche in der Mannigfaltigkeit jener Theile und Bewegungen den einſtimmigen Zuſammenhang bildet; ſie iſt alſo in dieſer Mannigfaltigkeit die Kraft der Einheit. Was iſt die Einheit der Monade? Das untheilbare, einfache Selbſt, welches die Quelle aller Eigenthümlichkeit, den Urſprung aller thätigen Kraft ausmacht. Darum beſteht die Kraft der Einheit in der Selbſtbethätigung, und die Monade bethätigt ſich ſelbſt, indem ſie in allen Theilen und Bewegungen ihres Körpers gegenwärtig iſt als dieſes einfache Selbſt, als dieſe eine, untheilbare Subſtanz. Sobald aber ein und daſſelbe Subjekt in allen Theilen des Körpers gegenwärtig iſt, ſo herrſcht in dieſer Mannigfaltigkeit ein einmüthiges Princip, ſo iſt damit von ſelbſt deren Ordnung Einheit, Form gegeben. Daß die Monade ein Selbſt iſt, eine ſchlechthin immaterielle, einfache Subſtanz: darin liegt der Grund ihrer Einheit und Form; daß die Monade beſchränkt iſt, eine ſchlechthin undurchdringliche und verſchloſſene Subſtanz: darin liegt der Grund ihrer Mannigfaltigkeit und Materie.

Dieſes Selbſt nun als die urſprüngliche, thätige Kraft, welche ſich äußert, nennen wir mit Leibnitz Seele. Die Aeußerung dieſer Kraft iſt die active Selbſtbethätigung. Die Selbſtbethätigung eines Weſens nennen wir mit Leibnitz Leben. Wir nehmen dieſe wichtigen Ausdrücke genau in dem Sinne, welchen Leibnitz in einem Briefe an Wagner über die thätige Kraft des Körpers erläutert und den er ſtets in ſeinem philoſophiſchen Sprachgebrauche beobachtet. Unter Seele nämlich verſtehen wir das Lebensprincip (principium vitale), unter Leben die Selbſtbethätigung. „Du frägſt," ſchreibt Leibnitz, „nach meiner Definition der Seele. Ich antworte dir, daß dieſer Begriff in weitem und engem Sinne genommen werden kann. Im weiten Verſtande bedeutet Seele daſſelbe als Leben oder Lebensprincip, nämlich das Princip der innern Thätigkeit, welches

in der einfachen Subſtanz oder in der Monade exiſtirt, und womit die äußere Thätigkeit übereinſtimmt.“* „Und ein ſolches Princip nennen wir ſubſtanziell, ebenſo urſprüngliche Kraft, erſte Entelechie, mit einem Wort, Seele. Dieſe thätige Kraft in Verbindung mit der leidenden macht die vollſtändige Subſtanz aus.“**

Wo die Theile und Bewegungen eines Körpers vollkommen übereinſtimmen, da iſt in der Mannigfaltigkeit Einheit; wo eine ſolche Einheit exiſtirt, da iſt Form, Seele, Leben, mit einem Wort Selbſtthätigkeit. Aber alle Selbſtthätigkeit iſt zugleich Selbſtbethätigung oder Selbſtentfaltung, d. h. mit andern Worten, das Selbſt (die Seele) iſt nicht blos thätig, ſondern wird auch bethätigt; es iſt nicht blos die Urſache, woraus die Handlung folgt, ſondern zugleich das Ziel, worauf ſie gerichtet iſt, nicht blos das wirkende, ſondern zugleich das zu bewirkende Subjekt. Eine Urſache, welche zugleich Grund und Ziel oder Ende (finis) ihrer Wirkſamkeit iſt, nennen wir Endurſache (causa finalis) oder Zweck. Jede ſelbſtthätige Kraft iſt mithin als ſolche zweckthätige Kraft. Alles, was aus dieſer Kraft folgt, Form, Seele, Leben, kann daher allein durch das Princip der Zwecke oder Endurſachen erklärt werden.

* Quaeris deinde definitionem animae meam. Respondeo, posse animam sumi late et stricte. Late anima idem erit, quod vita seu principium vitale, nempe principium actionis internae in re simplici seu monade existens, cui actio externa respondet. Ep. ad Wagnerum, de vi activa corporis III. pag. 466.

** Et tale principium appellamus substantiale, item vim primitivam *ἐντελέχειαν τὴν πρώτην*, uno nomine animam, quod activum cum passivo conjunctum substantiam completam constituit. Commentatio de anima brutorum. V. pag. 463. 64.

III. Teleologie und Cauſalität.

So unterſcheiden wir genau die beiden Momente, welche das Weſen einer jeden Monade ausmachen. Jede Monade iſt eine eigenthümliche Subſtanz oder eine kräftige Individualität; ſie iſt alſo zugleich beſchränkt und ſelbſtändig oder leidende und thätige Kraft. Die leidende Kraft iſt das Princip der Materie, die thätige iſt das Princip der Form; jene äußert ſich als Körper, dieſe als Seele; der Körper einer Monade iſt von Natur Maſchine, die Seele iſt von Natur lebendig; in den Körpern giebt es nur mechaniſche, in den Seelen nur lebendige Wirkſamkeit; die mechaniſche Wirkſamkeit kann allein durch den Begriff der wirkenden Urſachen, die lebendige nur durch Endurſachen erklärt werden. Hier vereinigt Leibnitz in dem Begriffe der Monade die beiden Principien der Cauſalität und Teleologie, welche vor ihm den weltgeſchichtlichen Gegenſatz der Syſteme und Zeitalter ausmachten. Der Zweckbegriff wird zugleich mit dem Formbegriff, und dieſer mit der Formanſchauung in dem äſthetiſch bedingten Geiſte der griechiſchen Philoſophie erweckt, und hier findet das Syſtem der Teleologie ſeinen größten Repräſentanten in Ariſtoteles, der die ſokratiſch-platoniſche Philoſophie vollendet, und dem die Scholaſtiker nachfolgen. Der Begriff der reinen Cauſalität entſteht zugleich mit dem neuen Begriffe der Subſtanz in dem mathematiſchen Verſtande der dogmatiſchen Philoſophie, und hier findet das Syſtem der Cauſalität oder der mechaniſchen Weltordnung ſeinen größten Repräſentanten in Spinoza. Bis zu dieſer Schärfe mußte ſich der Gegenſatz beider Principien ausgebildet haben, bevor ſeine Vermittlung die Aufgabe eines neuen Syſtems werden konnte. Sie wird die Aufgabe desjenigen Syſtemes, welches dem Spinozismus auf dem Fuße nachfolgt, welches aus den Syſtemen des Carteſius und Spinoza direct hervorgegangen iſt nach dem

Geſetze der geſchichtlichen Entwicklung. Ich behaupte, daß Leibniz hier ſeine Aufgabe erkannt hat; daß ihm frühzeitig in jenen beiden Principien der Teleologie und Cauſalität der äußerſte Gegenſatz der philoſophiſchen Syſteme und Zeitalter eingeleuchtet, daß die Verſöhnung gerade dieſes Gegenſatzes, die Löſung gerade dieſes Problems ſein ſpeculatives Univerſalgenie fortwährend beſchäftigt und in allen Entwürfen des Syſtems geleitet hat; endlich daß Leibniz überhaupt unter allen Philoſophen der erſte geweſen iſt, der dieſe Aufgabe mit voller Klarheit begriff und, ſie zu löſen, in ſeinem Syſteme den umfaſſenden Verſuch machte. Darin allein, wenn es mit einer metaphyſiſchen Formel geſagt werden darf, liegt die einzige und weltgeſchichtliche Bedeutung dieſes Philoſophen. Um ihn richtig darzuſtellen, muß eben jener Grundgedanke ſeines Syſtems genau und ſorgfältig hervorgehoben und geradezu als der Leitfaden ergriffen werden, an dem wir allein mit Sicherheit das vielgeräumige Lehrgebäude der leibnizſchen Philoſophie durchwandern können. Was der Philoſoph ſelbſt in ſeinen zerſtreuten Schriften oft ſagt, worauf er gelegentlich immer wieder zurückkommt, das muß die Darſtellung ausführlich behandeln und unter ihre Hauptgeſichtspunkte aufnehmen. Und nichts hat Leibniz öfters und nachdrücklicher in ſeinen Schriften erklärt, als daß die wahrhafte Philoſophie in ihrer Welterklärung das Princip der Zwecke mit dem der wirkenden Urſachen vereinigen müſſe. Auf dieſe einfache Formel führen ſich alle geſchichtlichen Gegenſätze zurück, welche Leibniz in ſeinem Lehrgebäude beherbergen und verſöhnen wollte, deren Verſöhnung er ſchon in ſeinen Jugendſchriften, wie in dem Brief an Jacob Thomaſius und in der confessio naturae contra atheistas als die nothwendige Aufgabe einer neuen Philoſophie voraus ſah. Die metaphyſiſche Antitheſe von Teleologie und Cauſalität bildet das Grundthema aller früheren geſchichtlichen Gegenſätze. Die alte und neuere Philoſophie, Idealismus

und Materialismus, die Scholaſtik und Carteſius, Ariſtoteles und Spinoza, Plato und Demokrit ſind, was ihre oberſten Principien betrifft, in dieſem Gegenſatze begriffen: Die Einen erklären die Natur durch Formen und zweckthätige Kräfte, die Andern durch Materie und mechaniſche Cauſalität; jenen erſcheint die Natur als eine ideale, zweckmäßige, lebendige Ordnung der Dinge, dieſen als eine blinder Nothwendigkeit unterworfene, von todten Kräften bewegte Maſchine.

Für Leibnitz ſind alle Dinge Monaden. Jede Monade enthält als ihre Momente Form und Materie. Alle Formen ſind zweckthätige, und alle Körper ſind mechaniſche Kräfte. Um begriffen zu werden, verlangen jene das Princip der Teleologie, dieſe dasjenige der Cauſalität. Wenn nun aus den Monaden die Welt erklärt werden ſoll, ſo muß im Geiſte der leibnitziſchen Philoſophie die Welterklärung nach beiden Principien urtheilen und mit beiden übereinſtimmen. Wie verhalten ſich alſo zu einander dieſe beiden Geſichtspunkte? Der Exponent in dieſem Verhältniſſe bildet den Schlüſſel für die Weltanſchauung der leibnitziſchen Philoſophie.

Sechstes Capitel.

Die Lösung der metaphyſiſchen Aufgabe. Das Verhältniß von Seele und Körper.

I. Die metaphyſiſche Einheit von Seele und Körper. Widerſtreitende Begriffe. II. Löſung der Streitfrage. Relative Geltung der widerſtreitenden Begriffe. 1) Die zuſammengeſetzte Subſtanz. 2) Die zwiſchen Seele und Körper vorherbeſtimmte Harmonie. 3) Das vinculum substantiale. III. Der beſeelte Körper. 1) Die Seele als Zweck des Körpers. 2) Der Körper als Mittel der Seele. 3) Die Monade als Entwicklung des Individuums. IV. Das endgiltige Verhältniß von Teleologie und Cauſalität.

Die letzte Frage betraf das Verhältniß von Teleologie und Cauſalität. Um die präciſe Löſung zu finden, und die Frage ſelbſt in ihrer vollen Deutlichkeit hinzuſtellen, ſubſtituiren wir den Begriffen der metaphyſiſchen Formel die natürlichen Werthe. Teleologie und Cauſalität oder die causae finales und causae efficientes verhalten ſich zu einander genau, wie die Kräfte, deren Wirkſamkeit ſie ausdrücken. Durch den Zweckbegriff erklären wir die lebendige Wirkſamkeit der Dinge, durch die Cauſalität die mechaniſche. Alſo verhalten ſich jene beiden Begriffe wie der Mechanismus zum Leben. Alle mechaniſche Wirkſamkeit folgt aus der Körperkraft als dem Princip der Materie; alle lebendige Wirkſamkeit folgt aus der Seelenkraft als dem Principe der Form: alſo wie die Form zur Materie,

oder wie die Seele zum Körper, ſo muß ſich in der Philoſophie von Leibnitz die Teleologie zur Cauſalität verhalten.

Wie verhält ſich die Seele zum Körper? Dieſe Frage bildet in der leibnitziſchen Metaphyſik das vornehmlichſte und ſchwierigſte Problem. Sie läßt ſich auf dieſelben reinen Begriffe zurückführen, worin der mit Leibnitz verwandte Philoſoph des Alterthums, Plato im Parmenides, das Grundproblem ſeiner Ideenlehre dargethan hat. Da nämlich die Monade körperlich iſt vermöge ihrer Schranke und beſchränkt iſt, weil es viele Monaden giebt, die Seele dagegen in dem Principe der Einheit beſteht, ſo dürfen wir die obige Frage unter der abſtracten Formel auffaſſen: wie verhält ſich das Eins zu dem Vielen? Das ſind die beiden Beſtimmungen, deren Natur und Verhältniß Plato in dem ſchwierigſten ſeiner Geſpräche unterſucht, und welche eben dieſe Unterſuchung in ſo viele Antinomieen verwickeln.* Sollten uns ähnliche Antinomieen bei Leibnitz begegnen, ſo möge im Voraus geſagt ſein, daß hier in dem Verhältniſſe von Seele und Körper der Punkt liegt, woraus ſie entſpringen.

I. Die metaphyſiſche Einheit von Seele und Körper.

Wir betrachten jetzt dieſes Verhältniß aus dem univerſellen Geſichtspunkte der Metaphyſik, die ſich auf das Weſen aller Dinge bezieht, und nicht in dem ſpeciellen Verſtande der Pſychologie, die ſich ausſchließlich auf das Weſen des Menſchen richtet. Der Menſch nämlich wird hier keine Ausnahme machen dürfen von allen übrigen Weſen; das Verhältniß, welches in jeder Monade zwiſchen Seele und Körper ſtattfindet, eben daſſelbe gilt auch für die menſchliche Natur, und die Pſychologie muß das Geſetz annehmen, welches die Metaphyſik feſtſtellt. Mag die menſchliche Seele um ſo viel höher, und der menſchliche

* Cf. K. Fischer De Parmenide Platonico dissertatio. pag. 100 et sq.

Körper um ſo viel vollkommener ſein, als die andern Seelen und Körper, ſo iſt doch ohne Zweifel der Exponent ihres Verhältniſſes in allen Weſen derſelbe. Für Carteſius freilich war das Verhältniß von Seele und Körper eine ausſchließlich pſychologiſche Frage, weil nach den Grundſätzen dieſes Philoſophen nur die Geiſter Seelen ſind, und alſo nur im Menſchen von einer Seele überhaupt geredet werden kann. Dagegen für Leibnitz iſt dieſe Frage univerſell oder metaphyſiſch, denn bei ihm ſind alle Dinge Monaden, und jede Monade iſt zugleich Seele und Körper. Darum ſtellen wir an die Spitze der folgenden Unterſuchung den Grundſatz: ſo verſchieden auch Seelen und Körper in den einzelnen Dingen ſein mögen, *das Verhältniß von Seele und Körper iſt in allen Dingen dasſelbe.*

Seele und Körper ſind die beiden Kräfte, welche das Weſen jeder Monade ausmachen. Wie nun jede Monade ein ſchlechthin untheilbares, mit ſich ſelbſt identiſches Weſen bildet, ſo müſſen Seele und Körper überall untrennbar vereinigt ſein. Sie dürfen daher niemals betrachtet werden als trennbare oder von einander unabhängige Weſen. Wären ſie trennbar, ſo könnten ſie nur durch Zuſammenſetzung vereinigt werden, und ihre Einheit, die Monade, müßte für eine zuſammengeſetzte (alſo theilbare) Subſtanz gelten. Wären ſie von einander unabhängig, ſo wären ſie ſelbſt Subſtanzen, und es müßte zwiſchen Seele und Körper daſſelbe Verhältniß beſtehen, als zwiſchen Subſtanzen oder Monaden. Aber mit dem Princip der Monade iſt die untrennbare Vereinigung von Seele und Körper gegeben. Sobald dieſe Vereinigung aufgelöst wird, ſo iſt das Weſen der Monade, und damit die echte Grundlage der leibnitziſchen Philoſophie zerſtört. Sie wird aufgelöst, dieſe Vereinigung, wenn die Monade als eine aus Seele und Körper zuſammengeſetzte

Subſtanz, wenn Seele und Körper ſelbſt als verſchiedene Subſtanzen angeſehen werden.

Wir erklären zuvörderſt, wie im wahren Verſtande der leibnitziſchen Philoſophie das Verhältniß von Seele und Körper *nicht* aufgefaßt werden darf. Seele und Körper ſind Kräfte oder Momente *eines* und deſſelben Weſens: dieſer Satz ſteht ſo feſt und iſt mit den erſten Grundſätzen von Leibnitz ſo ſtrikt verbunden, daß Niemand ſein wird, der ihn angreift. Daraus folgen die andern. Weil ſie Momente ſind, darum können Seele und Körper *nicht* von einander getrennt werden; darum iſt die Monade *nicht* aus ihnen zuſammengeſetzt; darum ſind Seele und Körper *nicht* Subſtanzen; darum kann zwiſchen ihnen *nicht* das Verhältniß beſtehen, welches nach leibnitziſchen Grundſätzen allein zwiſchen Subſtanzen möglich iſt. Nennen wir dieſes Verhältniß mit Leibnitz Harmonie oder präſtabilirte Harmonie (ein Wort, deſſen weitere Bedeutung hier gleichgiltig iſt, denn es bezeichnet ein Verhältniß, welches wir noch nicht betrachten), ſo iſt das *Verhältniß zwiſchen Seele und Körper in Wahrheit nicht die präſtabilirte Harmonie.*

Dieſe Sätze widerſprechen den herkömmlichen Darſtellungen der leibnitziſchen Philoſophie, und wir müſſen ſie gegen die Einwände rüſten, die mit ſo vielen diplomatiſchen Beweiſen dagegen vorgebracht werden können. Man wird nämlich ſagen, daß Leibnitz ſelbſt an ſo vielen Orten die Monade *zuſammengeſetzt* ſein läßt aus Seele und Körper (Form und Materie, entelechia prima und materia prima), daß er ſie in dieſer Rückſicht substantia completa zu nennen pflegt; daß er ſelbſt das Verhältniß von Seele und Körper durch eine *vorherbeſtimmte Harmonie* erklärt, daß er ſo oft dieſe Hypotheſe gerade deshalb rühmt, weil ſie ſo geſchickt ſei, gerade dieſes Verhältniß zu exponiren und ein Problem aufzulöſen, worum ſich die Scholaſtiker, Carteſius und die Occaſionaliſten vergebens bemüht haben, daß er Seele und Körper

als verſchiedene Subſtanzen anſieht oder wenigſtens ſo darſtellt, indem er ſie bald mit zwei Uhren vergleicht, die genau auf denſelben Schlag gehen (deux pendules bien réglées sur le mieux pied), bald mit dem Herrn und Diener, der die Befehle des erſtern automatiſch vollführt; zuletzt, daß Leibnitz, um den Körper als ſolchen zur wirklichen Subſtanz zu machen, jenes „vinculum substantiale“ eingeführt habe, wodurch der Körper, ſtatt Moment in der Monade zu ſein, Subſtanz außer den Monaden wird.

In dieſen drei Punkten, der substantia completa, der harmonia praestabilita und dem vinculum substantiale, giebt Leibnitz dem Körper eine Bedeutung, welche dem urſprünglichen Begriffe deſſelben widerſtreitet, und zwar ſteigert ſich mit jedem Punkte die Selbſtändigkeit des Körpers, der ſich mit jedem Schritt weiter aus dem Reich und dem Regime der Monade entfernt. Die substantia completa erklärt: der Körper iſt nicht Moment, ſondern Theil der Monade; die harmonia praestabilita erklärt: der Körper iſt nicht Theil der Monade, ſondern ſelbſt Monade oder Subſtanz; endlich das vinculum substantiale erklärt: der Körper iſt überhaupt nicht Monade, ſondern eine außer den Monaden befindliche materielle Subſtanz.

Es ſoll nun keineswegs der vergebliche Verſuch gemacht werden, die leibnitziſche Philoſophie ganz frei zu ſprechen von dem bezeichneten Widerſpruche, der dem Begriffe des Körpers anhaftet und dieſen Begriff von einem Extreme zum andern forttreibt. Indeſſen wir behaupten, daß uns die angeführten Inſtanzen nicht hindern dürfen, das Verhältniß von Seele und Körper ſtreng nach den Grundſätzen der leibnitziſchen Metaphyſik zu denken. Denn dieſe Grundſätze liegen feſter und ſind, wie ſich zeigen wird, von einem höhern ſpeculativen Werthe, als jene Zeugniſſe, womit ſie ſtreiten.

II. Löſung der Streitfrage.

1) Man unterſuche genau, welches Verhältniß die bezüglichen Sätze und Schriften der leibnitziſchen Philoſophie zu dem Principe der Monade ſelbſt einnehmen. Es muß unterſchieden werden, ob ſie von dem vollſtändigen Begriffe der Monade *ausgehen*, oder ob ſie dieſen Begriff erſt *abzuleiten* und auf dem Wege induktiver Darſtellung zu vervollſtändigen ſuchen. Geſetzt, daß ſie davon ausgehen und daß ihnen ſchon im Anfange das vollſtändige Princip der Monade feſtſteht, ſo muß unterſchieden werden, ob ſie dieſen Begriff *für ſich* ſtreng und methodiſch entwickeln, oder ob ſie mehr die Abſicht haben, denſelben *Andern* deutlich zu machen, zu erklären, zu erläutern, durch Beiſpiele zu veranſchaulichen, mit herrſchenden Vorſtellungen zu vermitteln. Denn ein anderes iſt die *wiſſenſchaftliche*, ein anderes die *pädagogiſche* Deutlichkeit. Bei der ſchriftlichen Verfaſſung, worin ſich die leibnitziſche Philoſophie befindet, kommt ſehr viel darauf an, welchen Charakter ein Schriftſtück hat, ob den einer wiſſenſchaftlichen (objectiven) Abhandlung, oder den einer brieflichen (perſönlichen) Erklärung. Bei einer wiſſenſchaftlichen Abhandlung frägt ſich, ob ſie den Begriff der Monade inducirt oder deducirt, ob ſie genetiſch oder ſyſtematiſch verfährt; bei einem Briefe frägt ſich, *wem* er gewidmet iſt, an *welches* Bewußtſein er ſich wendet, mit welchen gegebenen Vorſtellungen er die Monadenlehre vermitteln möchte, ob mit gewiſſen philoſophiſchen oder gewiſſen religiöſen Dogmen.

2) Dabei urtheilen wir nach folgenden Geſichtspunkten. Geſetzt (wie es ſehr häufig der Fall iſt), die Monade werde inducirt oder aus bekannten Thatſachen abgeleitet, ſo müſſen hier nothwendig Begriffe und Erklärungen gegeben werden, die erſt *auf dem Wege ſind* zum wahren Begriff der Monade und alſo *noch nicht* auf der Höhe des Princips ſtehen, die nur bis

auf Weiteres gelten, die im Geiſte ihres Autors ſelbſt keine letzte, ſondern eine vorläufige Gültigkeit haben, die daher von uns nicht im abſoluten, ſondern im relativen Verſtande genommen werden müſſen. So gilt die substantia completa.

Erläuterungen haben nie den Werth von Grundſätzen, und wenn ſie dieſe in irgend einer Weiſe beeinträchtigen, ſo bilden ſie dagegen niemals endgiltige Inſtanzen. So gilt die harmonia praestabilita, angewendet auf das Verhältniß von Seele und Körper. Was Erläuterungen überhaupt nicht vermögen, nämlich Grundſätze zu ſtören, das vermögen noch weniger Beiſpiele und Bilder.

Am wenigſten aber können die Grundſätze einer Philoſophie gefährdet werden durch eine Vorſtellung, welche der Philoſoph zu Gunſten eines auswärtigen und fremden Dogmas einführt, als ein Hilfsmittel, um ſein Syſtem jenem Dogma zu befreunden oder doch nicht antagoniſtiſch entgegen zu ſetzen. Dieſe Bedeutung hat das vinculum substantiale.

3) Die substantia completa hat in der leibnitziſchen Philoſophie relativen Werth: ſie gilt als Prolegomenon zum wahren Begriff der Monade, und wenn dieſe ſelbſt als eine (aus Form und Materie) zuſammengeſetzte Subſtanz bezeichnet wird, ſo ſoll mit dieſer erſten noch unbeſtimmten Formel nur geſagt ſein, daß Form und Materie, Seele und Körper, ſich ergänzen müſſen, um ein Ganzes oder eine Monade zu bilden. Es iſt mehr die Ergänzung als die Zuſammenſetzung, die durch jenen Ausdruck erklärt ſein will. So oft nämlich Leibnitz den Begriff der Monade inducirt, ſo geſchieht es durch jenen, uns bekannten, phyſikaliſchen Beweis: er beginnt mit dem Begriffe der zuſammengeſetzten Subſtanz oder des Körpers und zeigt dann, wie die Natur des Körpers nicht allein in der Materie beſtehen könne, ſondern durch Kräfte erklärt werden müſſe. Wenn nun in thesi der Körper überhaupt als eine

zuſammengeſetzte Subſtanz gilt, ſo erklärt Leibnitz, daß dieſe Subſtanz zuſammengeſetzt ſei nicht aus Corpuskeln, ſondern aus Kräften. In dieſer Rückſicht und in dieſem Zuſammenhange redet er allemal von der substantia complela (substance composée). Der Ausdruck gilt daher von dem Körper, der im Begriff iſt, ſich in Monade zu verwandeln, von der Monade, die eben erſt aus der Natur des Körpers hervorgeht und darum noch vor der Hand wie ein zuſammengeſetztes Weſen erſcheint.

Dazu vgl. folgende Hauptſtellen: De ipsa natura Nr. 12. Op. phil. pag. 158. Ep. II. ad patrem Des Bosses pag. 436. Ep. ad Bierlingium III. pag. 678. Examen des principes du P. Malebranche pag. 694.

4) Die präſtabilirte Harmonie in ihrer Anwendung auf Seele und Körper begreift nicht, ſondern erläutert deren metaphyſiſches Verhältniß. Dieſe Erläuterung, welche Leibnitz in ſeinen Schriften oft wiederholt und ſehr populär gemacht hat, war ohne Zweifel mehr geeignet und beſtimmt, Andere über die endgiltigen Reſultate der leibnitziſchen Philoſophie zu belehren, als deren erſte Principien in ihrem wahren Lichte zu zeigen. Sie entſpricht dem pädagogiſchen oder didaktiſchen Bedürfniſſe dieſer Philoſophie, welche ihre Hauptwahrheiten, gleichſam ihre Summe, den Meiſten faßlich machen möchte, da ihre erſten und tiefſten Gedanken in der That nur den Wenigſten zugänglich waren. Denken wir uns Leibnitz mit ſeinem Begriff der Monaden, welche Seelen und Körper zugleich ſind, gegenüber einem Zeitbewußtſein, welches von carteſianiſchen Begriffen eingenommen und in dem Dualismus von Seele und Körper befangen war, ſo begreifen wir wohl, wie dieſem Bewußtſein Leibnitz nur mit Hilfe der präſtabilirten Harmonie deutlich werden konnte. Er kann nur begreifen, daß von Natur Seele und Körper eins ſind. Die vulgäre Philoſophie kann nur begreifen, daß Seele und Körper von Natur einander ſchlechthin entgegengeſetzt ſind.

Wie wird ſich Leibnitz dieſer vulgären Philoſophie einleuchtend machen? Um ihr nahe zu kommen, umgeht er gleichſam ſeinen Begriff des Körpers: er läßt den Körper gelten als eine von der Seele verſchiedene Subſtanz, wie es den Andern zu denken bequem war, und jetzt zeigt er, was bei ihm das Facit der Rechnung ausmacht, daß zwiſchen Seele und Körper eine vollkommene Uebereinſtimmung ſtattfinde, daß dieſe Uebereinſtimmung in beiden urſprünglich geſetzt ſei. Wie hätte er eine ſolche urſprüngliche Uebereinſtimmung anders erklären können, als durch die Annahme einer vorher beſtimmten Harmonie?

Nachdem Leibnitz ſein neues Syſtem der Natur veröffentlicht hatte, war die erſte Frage, die Foucher an ihn richtete: wo bleiben die Körper? wie können aus immateriellen Kräften jemals ausgedehnte Dinge werden? Hierauf giebt Leibnitz die drei Erläuterungen ſeines Syſtems, worin er zum erſtenmale das Wort harmonie préétablie braucht und zum erſtenmal dieſe Harmonie zwiſchen Seele und Körper veranſchaulicht durch das bekannte Beiſpiel der beiden Uhren. Dann wiederholen ſich Begriff und Bild beſonders in den Schriften, die mit unverkennbarer Abſicht auf die gewöhnlichen (reſp. carteſianiſchen) Vorſtellungen eingehen und darum den Körper als eine von der Seele verſchiedene Subſtanz gelten laſſen oder ihn wenigſtens in dieſem Sinne behandeln, wenn es ſich um die letzte Entſcheidung, um das Verhältniß von Seele und Körper ſelbſt handelt. So in der Theodicee, die für eine Fürſtin, in der Monadologie, die für einen Prinzen beſtimmt war.

Vgl. als Hauptſtellen: Eclaircissemens du nouveau système de la Nature I. — III. Op. Phil. pag. 131 — 36. Théodicée, part. I. Nr. 60—63. pag. 519, 520. Monadologie Nr. 79, 81.*

* Feuerbach erklärt ſich in einer Anmerkung über die präſtabilirte Harmonie in folgender Weiſe: „Die pr. Harm. beruht übrigens

5) Um dieſes Verhältniß zwiſchen Seele und Körper zu veranſchaulichen, entlehnt Leibnitz von den Occaſionaliſten das Beiſpiel der beiden Uhren, die immer genau denſelben Punkt zeigen, und von Jaquelot die Vergleichung der Seele mit einem Herrn, dem der Körper als Automat dient, und nach deſſen Befehlen dieſer Automat präcis handelt, obwohl er ſelbſt nur mit mechaniſchen Kräften ausgerüſtet iſt. Zwiſchen den Vorſtellungen des Herrn und den Bewegnugen des Automaten iſt kein natürlicher Einfluß und dennoch eine vollkommene Uebereinſtimmung. Ein großer Künſtler nämlich, der alle Befehle des Herrn voraus wußte, hat dieſe Maſchine ſo verfertigt, daß ſie einem unfehlbaren Diener gleichkommt, der genau thut, was ſein Herr verlangt. Als Beiſpiele für die vorherbeſtimmte Harmonie ſind dieſe Bilder Erläuterungen einer Erläuterung und alſo noch weiter als dieſe von dem metaphyſiſchen Verhältniſſe entfernt. Auch müſſen ſie in ganz verſchiedenem Sinne angewendet werden, oder ſie verwirren die Anſchauung mehr, als daß ſie dieſelbe aufklären; denn in dem einen Bilde iſt die Seele Maſchine wie der Körper, in dem andern iſt ſie der Herr, dem die Maſchine dient: dort iſt die mechaniſche Uebereinſtimmung von Seele und Körper gegründet auf die vollkommene Coordination beider, hier auf die vollkommene

bei Leibnitz auf einem, in ihm noch unausgetilgten, Reſt von Carteſianismus, hat eigentlich nur da ihren Grund und Urſprung, wo er die Differenz zwiſchen thätiger und leidender, denkender und bewußtloſer Seele auf den carteſiſchen Gegenſatz von Denken und ausgedehnte Maſſe reducirt und nur auf dieſen reflectirt. — Ich habe mir alle mögliche Mühe gegeben, der präſt. Harm. einen in der Natur ihres Gegenſtandes gegründeten Urſprung zu vindiciren, aber vergeblich." Ludwig Feuerbach, ſämmtl. Werke. Bd. 5. Anm. 47. S. 216. 217.

Subordination des Körpers. Eclaircissement II. & III. du Nouv. Syst. — Théodicée. Part. I. Nr. 63.

6) Ueberhaupt ſcheint ſich Leibnitz in Rückſicht der vorherbeſtimmten Harmonie, die wir als eine Conceſſion an das carteſianiſche Zeitbewußtſein betrachten, den Occaſionaliſten am meiſten unter allen frühern Philoſophen zu nähern. Darin ſtimmt er mit Malebranche und Geulinx überein, daß zwiſchen Seele und Körper kein phyſiſcher Einfluß ſtattfinde, den Carteſius nicht ganz geleugnet und die Scholaſtiker behauptet hatten. Allein die Occaſionaliſten erklären die Harmonie zwiſchen Seele und Körper für ein immerwährendes Wunder, welches ein deus ex machina in jedem Augenblicke wiederholt und erneuert; Leibnitz dagegen ſieht in einem ſolchen unaufhörlichen Wunder „miracles déraisonnables.“ Wenn zur letzten Erklärung der Harmonie ein Wunder nöthig iſt, ſo geſchieht es nur einmal im Urſprung der Welt, und von da nehmen die Dinge und in ihnen das Verhältniß von Seele und Körper ihren rein naturgemäßen Verlauf. Dort iſt das Wunder continuirlich, hier iſt es urſprünglich. So verwandelt Leibnitz das übernatürliche Wunder in ein natürliches oder das Wunder überhaupt in ein Naturgeſetz: es gilt ihm als eine Schöpfung, die ſich in dem Augenblicke, wo ſie geſchieht, in Natur verwandelt. Das Verhältniß von Seele und Körper iſt bei Leibnitz eine natürliche Ordnung, die nach göttlichen Geſetzen im Urſprung der Dinge gegeben iſt und aus ſpontanen Kräften ihre eingebornen Geſetze erfüllt. Dieſer Unterſchied zwiſchen Leibnitz und den carteſianiſchen Pſychologen iſt größer als ihre ſcheinbare Verwandtſchaft. Bei den letztern wird das Verhältniß von Seele und Körper durch ein Wunder gemacht, welches den Lauf der Natur unterbricht und fortwährend unterbricht; denn ſie entdeckten überhaupt dieſes Verhältniß nur im Menſchen, darum erſchien ihnen der Menſch als Ausnahme von den Dingen, das menſchliche Leben

als Ausnahme von den Naturgeſetzen, und die Frage nach dem Verhältniß von Seele und Körper als ein ausſchließlich pſychologiſches Problem, welches nicht metaphyſiſch, ſondern blos theologiſch gelöst werden konnte. Leibnitz dagegen entdeckt in der Natur jedes Dinges Seele und Körper; die Frage nach ihrem Verhältniſſe iſt daher hier eine metaphyſiſche, und es wird in dieſes Verhältniß kein anderes Wunder eingeführt, als welches überhaupt der ganzen Natur zu Grunde gelegt wird, welches die Natur ſchafft, aber die einmal geſchaffene in ihrem geſetzmäßigen Gange nie unterbricht. Seele und Körper jedes Individuums befinden ſich in einer natürlichen, durch keinen deus ex machina vermittelten Harmonie, und dieſe unmittelbare Uebereinſtimmung iſt nur möglich, wenn beide eine natürliche Einheit ausmachen, wenn ſie von Natur ein und daſſelbe Individuum bilden. Das iſt der wahre Gedanke von Leibnitz, der ihn ernſtlich von den frühern Philoſophen unterſcheidet. Hätte Leibnitz dieſen Begriff nicht gehabt, ſo konnte er ſich ſelbſt nicht ſo von den Occaſionaliſten unterſcheiden, wie er es überall gethan hat. Soll nun die natürliche Einheit von Seele und Körper noch weiter erklärt werden, ſo muß freilich über die Natur ſelbſt hinausgegangen und die erſte Urſache der geſammten Weltordnung angezogen werden. Wird die Natur aus Gott begründet, ſo darf man die mit der Natur gegebene Uebereinſtimmung von Seele und Körper ebenfalls auf dieſe letzte Inſtanz, d. h. auf Gott, zurückführen. Dies erklärt der Ausdruck der präſtabilirten Harmonie: ſo lautet der metaphyſiſche Begriff überſetzt in die Sprache der natürlichen Theologie und modificirt durch dieſe Sprache.

Eclaircissemens du nouv. Syst. — Théodicée Part. I. Nr. 61. Examen des Principes de Malebranche. Lettre V. à Clarke.

7) Nämlich die natürliche Theologie, wir müſſen dieſe Bemerkung hier einflechten, hat in der leibnitziſchen Philoſophie eine

doppelte Bedeutung: sie vollendet aus echt speculativen Gründen, die uns später einleuchten werden, das System der Metaphysik, und sie übernimmt zugleich die Rolle des Pädagogen, der die schwierigen Begriffe dieser Metaphysik erläutert und ihre Entdeckungen dem vulgären Verstande zugänglich macht. Leibnitz bewegt sich am liebsten, weil am leichtesten und bequemsten, im Gewande der natürlichen Theologie, und so oft er pädagogisch auftritt und die Summe seiner Speculation dem Zeitbewußtsein mittheilt, erscheint er in dieser Gestalt. Die natürliche Theologie leiht seinen speculativen Begriffen für alle Fälle den exoterischen Ausdruck.

8) Man darf mit gutem Rechte für die leibnitzische Philosophie dieselbe Unterscheidung treffen, welche von der aristotelischen gilt: beide sind, was ihre literarische Verfassung betrifft, in exoterischer und esoterischer Weise ausgebildet worden. Während aber von dem Stagiriten nur die esoterischen Werke geblieben sind, so sind die Schriften, worin uns die leibnitzische Philosophie vorliegt, zum größten Theile exoterisch verfaßt, wie es denn überhaupt in der Natur einer Philosophie liegt, die zur Aufklärung eines Jahrhunderts bestimmt ist, daß sie sich nach außen wendet und den herrschenden Zeitvorstellungen gegenüber unwillkürlich den exoterischen Charakter annimmt. Diesen Unterschied des Exoterischen und Esoterischen muß man wohl in Acht nehmen, um genau die Begriffsbestimmungen der leibnitzischen Metaphysik zu treffen. So ist für das Verhältniß von Seele und Körper der esoterische (metaphysische) Begriff die natürliche Einheit, der exoterische (theologische) Ausdruck die vorherbestimmte Harmonie.*

9) Was will endlich das vinculum substantiale, welches Leibnitz in seinem Briefwechsel mit dem Pater Des Bosses als ein Auskunftsmittel ergreift, um seine Philosophie mit einer

* Vgl. unten Cap. VII. und X. (gegen Ende.)

weſentlichen Lehre der katholiſchen Dogmatik auseinander zu ſetzen? Sind nämlich die Körper als ſolche nicht Subſtanzen, ſo können ſie auch nicht transſubſtantiirt werden, ſo ſind die Euchariſtika nichts Weſenhaftes, und die Verwandlung im katholiſchen Abendmahl iſt ſchlechthin unmöglich. Sie ſei ein Wunder! Aber auch als Wunder iſt ſie nach den Begriffen der leibnitziſchen Theologie unmöglich, denn dieſe erlaubt nur ſolche Wunder, welche die metaphyſiſche Natur der Dinge nicht aufheben. Iſt nun vermöge ſeiner metaphyſiſchen Natur der Körper keine Subſtanz (ſondern Moment der Monade), oder giebt es aus metaphyſiſchen Gründen keine körperliche Subſtanz, ſo giebt es auch keine körperliche Transſubſtantiation, ſo giebt es auch als Wunder keine ſolche Verwandlung. Nicht daß ſie in der That ſtattfinde, ſondern daß ſie als göttliches Wunder ſtattfinden könne, dieſe Möglichkeit allein ſucht Leibnitz dem gelehrten Jeſuiten gegenüber ſeiner Philoſophie abzugewinnen. Damit das Wunder der Transſubſtantiation metaphyſiſch möglich werde, muß es eine körperliche Subſtanz geben. Es giebt keine körperliche Subſtanz, ſo lange die Einheit des Körpers lediglich in der Monade beſteht. Alſo muß ein von der Monade unabhängiges Bindemittel eingeführt werden, welches den Körper zur Einheit macht. Dieſes Bindemittel iſt eben das vinculum substantiale! Es hat in der leibnitziſchen Philoſophie die Bedeutung einer beiläufigen, für die Grundſätze der Metaphyſik vollkommen gleichgiltigen Hilfskonſtruction, und auch in dem Briefwechſel mit Des Boſſes, wo allein dieſe Hilfsconſtruktion einiges Anſehen gewinnt, redet Leibnitz ſelbſt höchſt problematiſch von dieſem mit der Monadenlehre unverträglichen Begriffe.

Epp. XVIII. — XXX. ad patrem Des Bosses.

10) Das Geſammtreſultat iſt daher folgendes. Alle Begriffe, welche das metaphyſiſche Verhältniß von Seele und Körper beeinträchtigen, ſind entweder ſolche, welche den wahren Begriff

der Monade noch nicht erreichen, ſondern erſt anſtreben, wie die substantia completa; oder ſolche, welche den Begriff exoteriſch, (reſp. carteſianiſch) behandeln, wie die harmonia praestabilita; zuletzt ſolche, die nach dem eigenen Geſtändniß des Philoſophen mit dem Weſen der Monade nicht übereinſtimmen und ein dem Geiſte der Metaphyſik fremdes Intereſſe haben, wie das vinculum substantiale. Sie gelten mithin ſämmtlich nicht in abſolutem, ſondern in relativem Verſtande.*

III. Der beſeelte Körper.

Das metaphyſiſche Verhältniß aber von Seele und Körper beſteht darin, daß dieſe beiden Kräfte in jeder Monade untrennbar vereinigt ſind und mithin eine natürliche Einheit bilden. Was iſt dieſe natürliche Einheit? Indem wir von der Natur des Körpers ausgehen nach dem methodiſchen Gange der Darſtellung, ſo lautet jetzt die ſtricte Erklärung: jede Monade iſt von Natur ein beſeelter Körper. Was iſt ein beſeelter Körper? Jeder Körper iſt als ſolcher Maſchine und jede Seele

* Ich bemerke ausdrücklich, um jedem Mißverſtändniſſe vorzubeugen, daß ich hier allein das Verhältniß von Seele und Körper im Auge habe, wie es in der Natur jeder einzelnen Monade ſtattfindet. Es könnte ſein, daß ſich eine Monade zur andern ähnlich verhalte, wie die Seele zum Körper. Allein wir behandeln hier nicht das Verhältniß der Monaden unter einander, ſondern allein das der Momente, welches die Natur jeder einzelnen Monade ausmacht. Wenn daher unter den Monaden ſelbſt ein Verhältniß ſtattfindet, welches dem von Seele und Körper analog iſt, ſo iſt hier noch nicht der Ort, davon zu reden. (S. Capitel IX.) Was wir gegen die vorherbeſtimmte Harmonie vorgebracht haben, berührt nicht das Verhältniß zwiſchen Monaden, ſondern nur das Verhältniß zwiſchen den Momenten jeder Monade.

vermöge ihrer selbstthätigen Kraft Leben: also ist jeder beseelte Körper eine lebendige Maschine. Was ist eine lebendige Maschine? In der Maschine giebt es nur bewegende oder mechanische Kräfte; die Vermögen des Lebens dagegen sind formgebend und zweckthätig: jede lebendige Maschine ist daher ein nach Zwecken bewegter Körper, oder besteht in zweckmäßigen Bewegungen.

Diese Sätze sind vollkommen gleichbedeutend: Monade = Individuum = Entelechie = natürliche Einheit von Seele und Körper = beseelter Körper = lebendige Maschine = zweckmäßige Bewegung.

1) Die Seele als Zweck des Körpers.

Wie verhält sich demnach die Seele zum Körper? Wie sich der Zweck verhält zu der Bewegung, die ihn ausführt. Da nun das Subjekt jeder Bewegung Körper oder Maschine ist, so können wir sagen, die Seele sei der Zweck des Körpers oder die Absicht, in der sich die Maschine bewege. Wir fassen daher den leibnitzischen Begriff der Seele genau im aristotelischen Verstande, wonach der Zweck der Bewegung die Seele des Körpers ist. „Wenn die Axt ein lebendiger Körper wäre," sagt Aristoteles, „so wäre das Hauen ihre Seele; wenn das Auge ein Organismus wäre, so wäre das Sehen seine Seele." Also nicht jeder Zweck, der mit einem Körper verbunden werden kann, darf dessen Seele genannt werden. Warum nicht? Weil nicht jede Bewegung, die ein Körper ausüben kann, in der eigenen Natur dieses Körpers begründet ist. Nicht was wir mit einem Körper bezwecken, sondern was vermöge seiner Natur jeder Körper selbst bezweckt, macht seine Seele: darum ist das Hauen nicht die Seele der Axt, weil diese nicht das (lebendige) Subjekt, sondern nur das (todte) Instrument jener Handlung ist. So ist die Seele nicht der künstliche, sondern der von Natur dem Körper ein-

gepflanzte und in ihm lebendige Zweck: ſie iſt der Naturzweck jedes Körpers, die ihm eingeborne, zweckthätige Kraft, die alle ſeine Theile, alle ſeine Bewegungen in das richtige Verhältniß, in den harmoniſchen Einklang ſetzt, und auf dieſe Weiſe die Maſchine in Organismus verwandelt. Die Seele bildet den natürlichen Zweck und darum die natürliche Form und Harmonie des Körpers. Wir dürfen mithin den leibnitziſchen Begriff der Seele nach ſtreng metaphyſiſchen Grundſätzen ſo erklären, daß er mit Ariſtoteles, Plato und Pythagoras übereinſtimmt: nach Ariſtoteles bildet die Seele den Naturzweck oder die Entelechie des Körpers; nach Plato deſſen Form oder Idee; nach Pythagoras deſſen Maaß oder Harmonie. Hier wird in Anſehung der leibnitziſchen Lehre der Unterſchied ſehr deutlich zwiſchen dem metaphyſiſchen Begriff und deſſen theologiſcher Erklärung. Wenn nämlich das Verhältniß von Seele und Körper durch Harmonie erklärt ſein will, ſo muß im genauen Verſtande des Syſtems geſagt werden, die Seele ſei die Harmonie des Körpers, aber nicht, daß zwiſchen Seele und Körper, als ob ſie verſchiedene Subſtanzen wären, die Harmonie ſtattfinde. Die Harmonie, welche zwiſchen Seele und Körper ſtattfindet, iſt vorherbeſtimmt und folgt aus einem übernatürlichen Principe; die Harmonie, welche die Seele im Körper ausmacht, folgt aus der Natur jedes Individuums. Von dieſer Harmonie iſt alſo die Monade ſelbſt die erſte und unmittelbare Urſache, und nur ſofern die Monaden durch Gott geſetzt und begründet werden, darf Gott als Schöpfer der in der Monade begründeten Harmonie gelten: er iſt davon nicht die direkte, ſondern die indirekte, nicht die nächſte, ſondern die entferntere, nicht die unmittelbare, ſondern die mittelbare Urſache. Man bemerke doch, daß in einem ganz andern Sinne Gott Schöpfer der Monaden iſt, in einem ganz andern Schöpfer der in jeder Monade enthaltenen Harmonie von Seele und Körper. Die Weltſchöpfung nämlich (vorausgeſetzt, daß

ſie exiſtirt) iſt bedingt durch eine moraliſche Nothwendigkeit; das Verhältniß von Seele und Körper durch eine metaphyſiſche. Moraliſch nothwendig iſt, was aus dem Willen der Vernunft, — metaphyſiſch nothwendig dagegen, was aus dem Weſen der Dinge folgt. Es möge von dem Willen Gottes abhängen, daß überhaupt Dinge exiſtiren, aber wenn ſie exiſtiren, ſo müſſen die Dinge Monaden, ſo müſſen die Monaden beſeelte Körper oder lebendige Maſchinen ſein. So kommt es zuletzt auf den Willen des Mathematikers an, ob er ein Dreieck conſtruirt, aber wenn das Dreieck gegeben iſt, ſo muß es einen Raum einnehmen, ſo muß dieſer begrenzte Raum drei Seiten haben, und in dieſem ſo begrenzten Raume müſſen allemal die Winkel äqual ſein zwei Rechten. Daß es Dreiecke giebt, davon möge der Grund in der Handlung des Mathematikers geſucht werden; daß aber die Dreiecke ſo und nicht anders beſchaffen ſind, davon liegt der Grund allein in ihrem Weſen. So liegt es im Weſen der Monade, einen beſeelten (harmoniſch getheilten und bewegten) Körper zu bilden, und wenn Gott die Monade erſchafft oder in Exiſtenz ſetzt, ſo exiſtirt eo ipso der beſeelte Körper, der mithin nicht nöthig hat, durch eine göttliche Kraft beſonders gemacht zu werden. Oder es wäre ebenſo überflüſſig und vernunftwidrig, als wenn der Mathematiker, nachdem er das Dreieck conſtruirt hat, die Winkel deſſelben noch beſonders zwei Rechten gleich machen müßte.

Aus dem Weſen der Monade folgt, daß die Seele jeder Monade den Zweck (Form und Harmonie) des Körpers bildet. Nun iſt der Zweck eines Körpers in allen Theilen uud Bewegungen deſſelben präſent und kann in keiner Weiſe davon getrennt oder als ein beſonderes Weſen gleichſam hypoſtaſirt werden. Bei dieſem Verhältniß von Seele und Körper giebt es daher kein Zwiſchengebiet, alſo kein Terrain, auf dem ſich ein gegenſeitiger, phyſiſcher Einfluß (Influxus) oder eine

göttliche Vermittlung (Assistenz) geltend machen könnte. Seele und Körper müßten *Substanzen* sein, damit zwischen ihnen ein solches mittleres Gebiet, ein solcher Spielraum für eine natürliche oder göttliche Wirksamkeit überhaupt möglich wäre. Diese Substanzen müßten *gleichartig* sein oder die Seele (der Zweck des Körpers) ein ebenso solides Ding als der Körper selbst, um gegenseitig einen physischen Einfluß auszuüben; sie müßten *entgegengesetzt* sein, um eine göttliche Dazwischenkunft einzuräumen und zu verlangen. Da nun Seele und Körper überhaupt nicht Substanzen sind (weder gleichartige noch entgegengesetzte), so erklärt sich Leibnitz im Princip gegen die vulgäre Theorie der Scholastiker und des Cartesius, welche den physischen Einfluß ganz oder zum Theil behaupten, und gegen die occasionalistische Lehre der göttlichen Intervention. Den Scholastikern zeigt Leibnitz, daß in ihren Funktionen Seele und Körper vollkommen *verschieden* seien, daß jene nach Zwecken, dieser nach mechanischen Gesetzen handle, daß von der Seele die Bewegung des Körpers nicht influenzirt werde weder in ihrer Größe noch auch, wie Cartesius gemeint hatte, in ihrer Richtung. Den Occasionalisten zeigt er, wie Seele und Körper eine ursprüngliche Einheit bilden und darum nicht durch ein Wunder, sondern durch ein Naturgesetz übereinstimmen. Um diese Verschiedenheit und Einheit beider in *einen* Begriff zu fassen, erklärt Leibnitz das Verhältniß von Seele und Körper durch *Harmonie*. Denn Harmonie ist *Einheit in der Verschiedenheit*, und wir hatten gesehen, wie von dieser Harmonie nicht Gott, sondern die Seele selbst das active Princip bildet.

2) Der Körper als Mittel der Seele.

Jetzt erst können wir den letzten, endgiltigen Ausdruck finden für das natürliche Verhältniß von Seele und Körper. Sind sie der ersten Bestimmung nach die beiden ursprünglichen Momente in

dem Weſen jeder Monade, ſo müſſen wir jetzt berichtigend und ergänzend hinzufügen, daß dieſe beiden Momente nicht ebenbürtig ſind und darum niemals coordinirt werden dürfen. Die Seele bethätigt ſich durch den Körper, und wenn auch beide von Natur gleich urſprünglich oder ſimultan ſind, ſo ſind ſie im Verſtande der Natur nicht von demſelben Werthe, ſondern ſie verhalten ſich wie die thätige Kraft zur leidenden oder wie der Zweck zum Mittel. Das Verhältniß von Zweck und Mittel iſt ein anderes in der Natur als in der Kunſt. In der Kunſt nämlich fallen beide auseinander als verſchiedene Weſen, die an ſich nichts mit einander gemein haben, und um vereinigt zu werden, der techniſchen Kraft des Künſtlers bedürfen. Der Künſtler ſetzt ſich den Zweck; um dieſen Zweck zu verkörpern, ſucht er ſich auswärts das geeignete Mittel: ein anderes Weſen iſt der Bildhauer, dem die Idee des Herkules vorſchwebt, ein anderes der todte Stein, dem dieſe Idee fremd iſt; und erſt die Arbeit des Künſtlers, „des Meißels ſchwerer Schlag," vermag die harte Maſſe zu erweichen, das Formloſe zu geſtalten und im Marmor die künſtleriſche Idee zu verkörpern. Die Natur dagegen vereinigt in demſelben Weſen Zweck und Mittel, und mit dem Zwecke erzeugt ſie zugleich das Mittel, wodurch ſich dieſer Zweck verwirklicht. Wenn die Kunſt einen Herkules ſchaffen will, ſo muß ſie ihre Idee in ein fremdes Material einführen, und das höchſte, was ſie erreicht, iſt ein ausdrucksvoller aber todter Körper. Wenn die Natur einen Herkules ſchaffen will, ſo erzeugt ſie zugleich mit dieſer Seele dieſen Körper, deſſen lebendige Kraft die Seele in leibhaftiger Individualität manifeſtirt. Eben hierin liegt im Vergleiche mit der Kunſt die Vollkommenheit der Natur, welche Leibnitz ſo oft hervorhebt: daß dieſe mit dem Zweck das Mittel der Ausführung und die ausführende Kraft ſelbſt in jedem ihrer Weſen vereinigt. Auf dieſen Unterſchied zwiſchen Natur und Kunſt

kommt Leibnitz, ſo oft er von dem Weſen der Maſchinen redet. Es iſt ein unendlicher Unterſchied zwiſchen den Maſchinen, welche die Kunſt, und denen, welche die Natur hervorbringt, denn dieſe ſind ins Unendliche getheilt und bewegt, d. h. ſie ſind lebendig, während jene todt ſind. „Die Maſchinen der Natur, ſagt die Monadologie, nämlich die lebendigen Körper, ſind noch in ihren kleinſten Theile bis ins Unendliche Maſchinen: darin beſteht der Unterſchied zwiſchen Natur und Kunſt, oder zwiſchen der göttlichen Kunſt und der menſchlichen.“* Die Kunſt überhaupt verhält ſich zu der Natur wie das Abbild zum Urbilde, wie die Nachahmung zum Prototyp, oder wie die Bildſäule des Herkules zu dieſem ſelbſt. Wir unterſuchen hier nicht, ob dieſes Verhältniß von Natur und Kunſt das letzte ſein darf, ob mit Recht die Kunſtwerke unter einen ſolchen naturaliſtiſchen Geſichtspunkt gehören, aber es verdient, bemerkt zu werden, daß Leibnitz der Kunſt die Natur als Muſter vorſtellte, und daß die Aufklärung in ihren Begriffen von Kunſt und Schönheit dieſe Richtung ergriff und fortſetzte.

3) Die Monade als Entwicklung des Individuums.

In der Natur ſchließt jeder Zweck das Mittel ſeiner Verwirklichung in ſich als die ihm eingeborne Kraft; ſo ſchließt die Seele den Körper in ſich als das nothwendige Mittel ihrer Selbſtbethätigung. Aber das Mittel hat zu ſeinem Zweck eine doppelte Beziehung: es ſetzt ihn voraus als die Bedingung,

* Mais les machines de la nature, c'est à dire les corps vivans, sont encore machines dans leurs moindres parties jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre. Monadologie Nr. 64. Op. phil. pag. 710.

Cette différence ne consistant pas seulement dans le degré, mais dans le genre même. Syst. Nouv. Nr. 10. pag. 126.

unter der es existirt, und es setzt sich den Zweck vor als eine zu erfüllende Aufgabe, als ein zu erreichendes Ziel. So bildet die Seele den Zweck des Körpers in dem doppelten Sinne, daß sie ihn zugleich *bedingt* und *vollendet*: als die Vollendung des Körpers oder als der Endzweck aller körperlichen Wirksamkeit ist sie *Entelechie*; als die Bedingung des Körpers oder als der Grund, woraus die körperliche Wirksamkeit hervorgeht, ist sie *Anlage*. Jede Seele existirt zunächst als körperliche Anlage; sie soll existiren als wirkliche Individualität. In der Anlage ist implicite gesetzt, was explicite im Individuum ausgeführt ist, oder die Anlage ist die eingehüllte Individualität, das Individuum ist die entfaltete Anlage. Die Entfaltung der Anlage geschieht auf dem Wege der *Entwicklung*: also besteht die Kraft der Seele, ihre Selbstbethätigung, ihr Leben darin, daß sie ihre ursprüngliche Anlage entfaltet und erfüllt, oder, was dasselbe sagt, daß sie ihre Individualität entwickelt. *Jede Monade ist ein Individuum, welches sich entwickelt.* Jede Entwicklung ist durch einen Zweck bestimmt, der in ihrem Grunde angelegt ist, in ihrem Ziele vollendet wird, und der sich in allen Zwischenstufen fortschreitend bethätigt.*

Im Ganzen betrachtet ist daher jede Entwicklung zweckmäßig und muß durch Zweckbegriffe erklärt werden. Der einmüthige Zweck oder die Endursache jeder Entwicklung ist die Seele des Individuums. Da nun jede Seele eine ausschließende oder discrete Individualität behauptet, so muß sie sich körperlich bethätigen, so muß die Körperkraft handeln, und wie diese nur mechanisch handeln kann, so beginnt hier der Naturproceß, der sich allein durch Causalität begreifen läßt. So bildet die mechanische Thätigkeit das nothwendige Mittel in der Entwicklung

* Vgl. Bd. I. dieses Werks, S. 14 und 15. Logik und Metaphysik. §§ 21, 22. S. 37—42.

jedes Individuums, ſie iſt durch deren Zweck bedingt und auf dieſen Zweck gerichtet. Ohne ihn würde ſie überhaupt nicht ſtattfinden. Wenn ſie ſtattfindet, ſo muß ſie nach den Naturgeſetzen des Körpers verlaufen, und das Individuum, welches den Zweck ſeiner Seele mit der Kraft ſeines Körpers ausführt, handelt in dieſer Rückſicht als reine Maſchine. Nun leuchtet ein, daß die körperlichen Akte der Entwicklung auf eine doppelte Weiſe erklärt werden müſſen: als körperliche Akte gehorchen ſie der Natur des Körpers und müſſen mechaniſch, d. h. per causas efficientes erklärt werden; als Entwicklungsakte gehorchen ſie der Natur der Seele, verfolgen ſie den Zweck, der die ganze Entwicklung beherrſcht, und ſo müſſen ſie teleologiſch, d. h. per causas finales erklärt werden. Ich mache an einem Beiſpiele anſchaulich, wie die körperliche Thätigkeit des Individuums als ein nothwendiges Mittel in deſſen Entwicklung gehört und ſtets unter Zwecken ſteht, wenn ſie auch nicht durch Zwecke geſchieht. Daß Cäſar den Rubico überſchreitet, macht den entſcheidenden Wendepunkt ſeines Lebens. Niemand wird leugnen, daß dieſes Leben eine Entwicklung iſt, worin ſich die Seele eines großen Menſchen verwirklicht: ohne die Anlagen dieſer Seele ſind die Zwecke Cäſars, ohne dieſe Zwecke ſein ganzes Leben nicht zu erklären, am wenigſten der Moment, wo er an der Spitze des Heers die Grenze Italiens überſchreitet. Roms Herrſchaft zu gewinnen iſt der Zweck, der in dieſem Augenblick ſeine Seele erfüllt, den ſich Cäſar hier am Ufer des Rubico auf das lebhafteſte vorſtellt, und wie er ihn entſchloſſen ergriffen hat, ſo wirft er ſich mit dem Ausrufe deſſelben in den Strom. Dieſer Zweck, ſage ich, der eins iſt mit der Seele Cäſars, bildet die Endurſache, warum er über den Rubico ſchwimmt. Aber während er ſchwimmt, iſt ſeine Thätigkeit rein mechaniſch, und wenn ſein Körper nicht die zum Mechanismus des Schwimmens geſchickte Maſchine wäre, ſo würden ihm alle Zwecke der Weltherrſchaft

nichts helfen; er müßte nach dem Geſetze der Schwere unterſinken. In dieſem Augenblick iſt der Welteroberer ein ſchwimmender Körper, der nach mechaniſchen Geſetzen handelt und, wenn wir ihn zum Objecte einer phyſikaliſchen Erklärung nehmen, nach mechaniſchen Geſetzen erklärt ſein will. Indeſſen iſt der ſchwimmende Körper und der Welteroberer doch ein und daſſelbe Individuum, und man würde ſeiner bedeutungsvollen Handlung wenig gleichkommen, wenn man den Cäſar im Rubico nur als ein phyſikaliſches Object betrachten und in dem Welteroberer nichts ſehen wollte, als einen ſchwimmenden Körper. Man erkläre uns doch den ſchwimmenden Cäſar! Wer die Geſetze der mechaniſchen Bewegung nicht verſteht, der kann offenbar das Schwimmen, alſo auch den ſchwimmenden Cäſar nicht erklären. Wer nur dieſe Geſetze kennt, Alles aus Kräften der Materie ableiten, Alles im Zuſammenhange mechaniſcher Cauſalität betrachtet wiſſen will, der möge uns den Schwimmer erklären, aber niemals den Cäſar, der über den Rubico ſchwimmt. Oder was würde man ſagen, wenn auf die Frage, warum Cäſar über den Rubico geſchwommen ſei, Jemand antworten wollte: weil er ſchwimmen konnte, weil er Arme und Beine ſo zu rühren wußte, wie es nöthig iſt, um zu ſchwimmen? Um die That Cäſars zu begreifen, muß man die Seele des Mannes und ihre Zwecke ebenſo gut einſehen, als die Natur des Körpers und ihre Geſetze. Das Beiſpiel erklärt: daß man mit dem Zweckbegriff die Cauſalität richtig vereinigen müſſe, um die Entwicklung des Individuums, d. h. die Natur der Monade vollſtändig zu löſen.

IV. Das endgiltige Verhältniß zwiſchen Teleologie und Cauſalität.

So löst ſich die Frage, welche wir an die Spitze dieſer Unterſuchung geſtellt hatten. Die causae finales verhalten ſich

zu den causae efficientes, wie die zweckthätige Kraft zur mechaniſchen Kraft, wie das Leben zur Maſchine, wie die Seele zum Körper. Dieſe Verhältniſſe ſind bei Leibnitz völlig äquivalent, ſo daß wir das eine durch das andre erklären können und müſſen.

1) Seele und Körper ſind nicht verſchiedene Weſen, ſondern die beiden urſprünglichen Kräfte jeder Monade. Wie nun Seele und Körper eine natürliche Einheit oder ein Individuum ausmachen, ſo bilden Seelenreich und Körperreich nicht verſchiedene Welten, ſondern ein Univerſum, eine Ordnung der Dinge, ſo müſſen ſich Teleologie und Cauſalität vereinigen, um dieſes Weltſyſtem adäquat oder vollſtändig zu erklären.

2) Innerhalb des Individuums ſind aber Seele und Körper einander nicht coordinirte oder ebenbürtige Momente. Das Seelenreich darf daher dem Körperreich nicht coordinirt oder parallel geſetzt werden. Ihr Verhältniß iſt bei Leibnitz ein andres als bei Spinoza. Bei dieſem nämlich galt der Grundſatz: ordo idearum idem est ac ordo rerum,* das Seelenreich war gleich oder identiſch mit dem Körperreich, weil Denken und Ausdehnung im Grunde der Subſtanz identiſch waren, weil das Denken ebenſo wie die Ausdehnung nach bloßer Cauſalität handelte. Dagegen bei Leibnitz ſind nur die Körper mechaniſch, die Seelen zweckthätig, und darum muß den Seelen nicht der Zeit, wohl aber dem Werthe nach die Priorität vor den Körpern zugeſchrieben werden.**

* Spin. Eth. Pars II. Prop. 7. Vgl. Bd. I. S. 359.

** Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus. Ep. ad Bierlingium II. pag. 678.

Dies genüge gegen die Behauptung, welche Moſes Mendelsſohn in einem ſeiner Geſpräche (Philopon und Neophil)

3) Vielmehr ſchließt die Seele den Körper in ſich als Mittel ihrer Entwicklung, und wie jede Entwicklung nach einem beſtimmten Zwecke geſchieht, von dem ſie als Anlage ausgeht, auf den ſie als Ziel gerichtet iſt, ſo muß auch das Mittel von dieſem Geſichtspunkte abhängig gemacht und von dem Körper geurtheilt werden, daß die Seele die Anlage und das Ziel ſeiner Kräfte bildet.

So iſt in der Weltordnung die Körperwelt gleichſam das Mittel, wodurch ſich das Seelenreich entfaltet, das Seelenreich die Anlage und das Ziel der Körperwelt, die moraliſche Welt daher der letzte Zweck der natürlichen.*

So bildet in der Welterklärung die Teleologie das urſprüngliche und umfaſſende Princip, welches den Begriff der Cauſalität in ſich ſchließt und mit ihm die phyſikaliſche Erklärung der Dinge theilt. Der Geſichtspunkt der Teleologie iſt auf die ganze Weltordnung gerichtet, auf die Natur im abſoluten Sinne; der Geſichtspunkt der Cauſalität geht ausſchließlich auf die Körperwelt, auf die Natur im engern Sinne: jener iſt das metaphyſiſche, dieſer das phyſikaliſche Princip. Beide ſchließen ſich daher ſo wenig aus, daß vielmehr die Metaphyſik als Quelle

vertheidigt, daß nämlich Spinoza der erſte Erfinder jener präſtabilirten Harmonie geweſen ſei, wodurch Leibnitz das Verhältniß von Seele und Körper erklärt und die er namentlich gegen Bayle zu rechtfertigen geſucht habe: das iſt ein Irrthum, der den Spinoza mindeſtens eben ſo ſehr als den Leibnitz verkennt. Bei Spinoza iſt das Verhältniß von Denken und Ausdehnung nicht Harmonie im eigentlichen Sinn, geſchweige denn vorherbeſtimmte, und bei Leibnitz verhält ſich die Seele zum Körper anders als bei Spinoza. M. Mendelsſohns ſämmtl. Werke Bd. I. S. 177 flgd. Vgl. dagegen J. Gottfr. Herders ſämmtl. Werke Bd. VI. Gott. S. 120 flgd.

* Vgl. Monadologie Nr. 87. 88. pag. 712.

der Phyſik, die zweckthätige Kraft als letzter Grund der bewegenden, als fons mechanismi, die causae finales als der abſolute Begriff, die causae efficientes als der relative angeſehen werden müſſen. Die Teleologie gilt (nicht als Nebenbegriff, ſondern) als Regime der Cauſalität (efficientes causae pendent a finalibus).

4) Dies iſt das wahre Verhältniß Beider, wie es im Geiſt und Buchſtaben der leibnitziſchen Philoſophie feſtſteht. Das Reich der Zwecke und das der wirkenden Urſachen, Seelenreich und Körperreich, die moraliſche und die natürliche Ordnung der Dinge, oder, wie ſich Leibnitz bisweilen ausdrückt, Moralismus und Mechanismus ſind nicht verſchiedene Welten, eben ſo wenig als Seele und Körper verſchiedene Weſen ſind. Wenn Leibnitz eine ſolche Unterſcheidung in dualiſtiſcher Weiſe macht, ſo geſchieht es aus den bereits erklärten (relativen) Gründen, oder um mit größerer Deutlichkeit, indem er ſie trennt, jedes Princip für ſich einleuchtend zu machen. Denn das Getrennte iſt leichter zu faſſen als das Verbundene. Aber wie er ſie auch diſtinguire, zuletzt iſt Leibnitz immer darauf bedacht, beide Principien und beide Welten in ihrem einmüthigen Zuſammenhange darzuſtellen. Sonſt hätte er niemals die Phyſik auf die Metaphyſik gründen, niemals die Zweckbegriffe auf die Natur anwenden, niemals die moraliſche Welt als den Zweck der natürlichen anſehen können. Will man unſere Darſtellung von dem Verhältniß der Seele zum Körper widerlegen, ſo wird man beweiſen müſſen: 1) daß nach Leibnitz Seele und Körper ſich anders verhalten als Finalurſache und wirkende Urſache, als moraliſche und natürliche Welt, 2) daß die moraliſche Welt nicht der Zweck der natürlichen ſei. Wie gegen dieſe beiden Sätze auch nicht ein einziger Ausſpruch des Philoſophen zeugt, ſo iſt unſere Darſtellung vollkommen geſichert als die einzig mögliche, dem Geiſte der leibnitziſchen Philoſophie allein conforme Auffaſſung von dem Verhältniß der Seele zum Körper.

Gerade im Zweckbegriffe entdeckt Leibnitz den Coincidenzpunkt der natürlichen und moraliſchen Welt: das iſt der Angelpunkt, worin ſich tanquam in cardine ſein ganzes Syſtem bewegt. Auf dieſe Entdeckung gründet ſich die deutſche Aufklärung. Weil der Zweck ein Naturbegriff iſt, darum läßt ſich aus natürlichen Begriffen das Reich der Zwecke, alſo Moral und Religion erklären. Darum kann dieſes Syſtem, was die frühern, vor Allen Spinoza, nicht vermocht haben, eine natürliche Moral, eine natürliche Theologie begründen und ſo die Schätze heben, welche den eigentlichen Reichthum der deutſchen Aufklärung bilden, zugleich die Tiefe und Oberfläche dieſer philoſophiſchen Bildung des achtzehnten Jahrhunderts. In jener Abhandlung, der wir mit Vorliebe folgen (über das Weſen der Natur und die natürlichen Kräfte und Handlungen der Dinge), ſagt Leibnitz: „der Zweckbegriff gilt nicht allein für Sittlichkeit und Religion in der Ethik und natürlichen Theologie, ſondern auch in der Phyſik ſelbſt, um deren verborgene Wahrheiten aufzufinden und zu enthüllen.“* — „Anſtatt die Zweckbegriffe auszuſchließen,“ ſchreibt Leibnitz an Bayle, „muß man vielmehr Alles daraus in der Phyſik ableiten. Das hat ſchon Socrates im platoniſchen Phädon mit bewunderungswürdiger Weisheit bemerkt, wenn er gegen den Anaxagoras und die andern zu materialiſtiſchen Philoſophen redet, die wohl einſehen, daß es ein intelligentes Princip über der Materie geben müſſe, dieſes Princip aber in ihrer philoſophiſchen Welterklärung ſelbſt nicht zur Anwendung bringen. „Das iſt (ſagt Socrates), als ob Jemand von mir ſagen wollte: Socrates ſitzt im Gefängniß und erwartet den Giftbecher, er iſt

* — Finalem causam non tantum prodesse ad virtutem et pietatem, in Ethica et Theologia naturali, sed etiam in ipsa Physica ad inveniendum et detegendum abditas veritates. De ipsa natura. Nr. 4. Op. phil. pag. 155.

nicht fort zu den Böotiern oder andern Völkern, wohin er ſich hätte retten können — warum? weil er Knochen, Muskeln, Sehnen hat, die ſich ſo biegen können, wie es nöthig iſt, um zu ſitzen. Bei den Göttern! dieſe Knochen und Muskeln würden nicht hier ſein, wenn nicht meine Seele geurtheilt hätte, daß es des Socrates würdiger ſei, zu leiden, was die Geſetze ſeines Vaterlandes befehlen."

* Bien loin d'exclure les causes finales — c'est de là qu'il faut tout déduire en Physique etc. Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général utile à l'explication des loix de la nature. pag. 106. Vgl. Lettre à l'abbé Nicaise. Hier ſetzt ſich Leibnitz den neuern Philoſophen entgegen, die von der Naturbetrachtung alle Zwecke ausſchließen, beſonders den Hobbes und Spinoza, bei denen es weder Wahl noch Vorſehung in der Welt giebt, und Alles, was nicht geſchieht, für unmöglich, Alles, was geſchieht, für nothwendig gehalten wird.

Siebentes Capitel.

Die Entwicklung der Monade.

I. Die urſprünglichen Kräfte. 1) Die Ewigkeit der Naturkräfte. 2) Die conſtante Größe aller bewegenden Kräfte. 3) Die allgegenwärtigen Kräfte. II. Das urſprüngliche Leben. 1) Die Individualität des beſeelten Körpers. 2) Urſprung der Seelen und Formen. 3) Urſprung des Lebens. 4) Die urſprünglichen Individuen oder Saamenthiere. III. Der ewige Lebensproceß. 1) Verwandlung. Präformation und Transformation. 2) Geburt und Tod. 3) Das unſterbliche Leben. Natürliche und moraliſche Unſterblichkeit. 4) Leben = Entwicklung. Begriff der Entwicklung. 5) Entwicklung = Vorſtellung.

Mit dem vollſtändigen Begriff der Monade, den wir auf genetiſchem Wege gewonnen und in der Einheit von Seele und Körper ausgemacht haben, befinden wir uns auf dem Höhepunkte der leibnitziſchen Metaphyſik. Von hier aus betrachten wir das Weltſyſtem, welches aus jenem Principe der Metaphyſik nothwendig folgt. Da nämlich jedes Ding Monade iſt, ſo begründet der vollſtändige Begriff der Monade unmittelbar die Einſicht in die Natur aller Dinge oder in die Geſetze des Kosmos. In folgendem Gedankengange, deſſen exacten Charakter wir mit wiederholtem Nachdruck hervorheben, hat ſich uns der Begriff der Monade ergeben, entwickelt, vervollſtändigt. Jeder Körper iſt

vermöge seiner Natur Kraft, jede Kraft ein thätiges Subjekt, jedes Subjekt eine Individualität, d. h. eine selbstthätige und zugleich beschränkte Substanz oder eine Monade. Jede Monade ist mithin thätige und beschränkte Kraft: die thätige Kraft, für sich betrachtet, ist Seele oder Lebensprincip; die beschränkte Kraft, für sich betrachtet, ist oder erscheint als Körper, und zwar als kräftiger (dynamischer) Körper, d. h. als eine von Natur getheilte und bewegte Materie oder als Maschine. Da nun jede Monade eine untheilbare Einheit bildet, so müssen in jedem Wesen Seele und Körper untrennbar vereinigt sein, so muß jede Monade einen beseelten Körper, eine lebendige Maschine oder eine bestimmte Entwicklung ausmachen, deren causa finalis in der Seele, deren causa efficiens im Körper besteht.

Dies sind die einfachen Grundsätze, aus denen sich die gesammte leibnitzische Monadologie ergiebt: Alle Dinge sind Kräfte, alle Kräfte sind Substanzen oder Monaden; jede dieser Substanzen ist ein beseelter Körper, jeder beseelte Körper ist ein Individuum, welches sich entwickelt.

I. Die ursprünglichen Kräfte.

1) Die Ewigkeit der Naturkräfte.

Schöpfung und Vernichtung.

Wenn die Kräfte Substanzen sind, was folgt daraus? Daß sie ursprünglich bestehen und also aus natürlichen Elementen weder abgeleitet noch in dieselben jemals aufgelöst werden können. Auf dem Wege der Natur können Substanzen weder entstehen noch vergehen: denn was entsteht, muß erst aus gewissen Bedingungen hervorgehen, die außerhalb seiner Natur liegen, dessen Dasein ist also äußerlich bedingt, mithin relativ und ohne ursprünglichen Charakter. Aber die Substanzen der Natur sind so wenig abgeleitet und bedingt, daß sie vielmehr die Principien bilden, aus denen in der Natur Alles abgeleitet,

wodurch Alles bedingt werden muß. Darum ſind die wirkenden Naturkräfte oder Monaden urſprünglich und unzerſtörbar: es giebt in ihnen weder eine natürliche Geneſis noch einen natürlichen Untergang; ſie exiſtiren im Urſprunge der Welt, und ſie beſtehen bis an deren Ende; ſie ſind alſo ewig wie die Welt ſelbſt. Es giebt keine natürliche Kraft und keinen natürlichen Akt, der im Stande wäre, Monaden zu erzeugen oder zu vernichten. Wenn ſie dennoch entſtehen und vergehen, ſo muß es geſchehen durch einen übernatürlichen Akt, durch eine göttliche Kraft, welche die geſammte Welt (alle Monaden) zu ſetzen und aufzuheben, die Machtvollkommenheit hat. Was die göttliche Kraft ſetzt, wird geſchaffen; was ſie zerſtört, wird vernichtet. Nur die göttliche Kraft iſt im Stande, aus Nichts Etwas hervorzubringen, in Nichts Etwas wieder aufzulöſen. Die natürliche Kraft dagegen kann nur entwickeln, was urſprünglich in ihr enthalten iſt: ſie verändert das urſprünglich Gegebene (ihre Anlage), aber ſie vermag es weder zu erzeugen noch zu vernichten. Innerhalb der Natur giebt es nur Entwicklung; innerhalb der Entwicklung giebt es weder Schöpfung noch Vernichtung; Schöpfung und Vernichtung überſteigen daher die Geſetze der Natur und gelten in dieſem Sinne als Wunder. Es bleibe zunächſt dahingeſtellt, ob ſolche Wunder möglich ſind oder nicht, denn vorderhand ſehen wir nur, was aus den Monaden folgt, aber nicht, woraus dieſe ſelbſt folgen. Geſetzt, das Wunder ſei möglich, ſo muß es höhere Kräfte als die natürlichen geben; geſetzt, das Wunder ſei nothwendig und geſchehe nach gewiſſen Geſetzen, ſo müſſen dieſe Geſetze die natürlichen übertreffen, und es muß eine uns noch verborgene Nothwendigkeit geben, welche höher iſt als die metaphyſiſche. „Jede Subſtanz, die eine wahrhafte Einheit bildet," ſagt Leibnitz in ſeinem neuen Syſteme der Natur, kann nur durch ein Wunder anfangen und enden; daraus folgt, daß die Monaden

nur durch Schöpfung (création) anfangen und nur durch Vernichtung (annihilation) enden können.“ *

Weil nämlich die Substanzen untheilbar sind, darum können sie weder zusammengesetzt noch aufgelöst werden. Weil in der Natur Alles durch Zusammensetzung entsteht und durch Auflösung oder Trennung vergeht, darum können die Monaden in der Natur weder entstehen noch vergehen; sie sind, wie sich Leibnitz in dem ersten, an Arnaud gerichteten, Entwurfe seines Systems ausdrückt, „ingénérables et incorruptibles.“ **

2) Die constante Größe aller bewegenden Kräfte.

Lebendige und todte Kraft. Die unendlich kleinen Differenzen.

(Infinitesimal-Calcul.)

Wenn die Monaden ewig sind, was folgt daraus? Daß sie alle zugleich im Ursprunge der Welt existiren, daß in Rücksicht ihrer Ursprünglichkeit keine Monade eine Priorität vor der andern hat, daß dieser ursprüngliche Fonds des Universums

* Système Nouveau Nr. 4. pag. 125. Vgl. Monadologie Nr. 6. pag. 705.

J'accorde une existence aussi ancienne que le monde — à toutes Monades. Lettre à Mr. Des Maizeaux pag. 676.

Omnis autem monas est inextinguibilis, neque enim substantiae simplices nisi creando vel annihilando, id est miraculose oriri aut desinere possunt. Ep. ad Bierlingium III. pag. 678.

** Vgl. Lettre à Mr. Arnauld. pag. 107.

Statuo — monades partibus carentes nec unquam naturaliter orituras aut destruendas. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis III. (sub finem) pag. 466.

ewig derſelbe bleibt. Wie jede einzelne Monade ſich auch entwickle, welche Ordnung in allen ſtattfinde: es iſt unmöglich, außer durch ein Wunder, daß eine neue Monade entſtehe, oder eine vorhandene vernichtet werde, daß der Weltinhalt ſich vermehre oder vermindere, daß der Kosmos, als Inbegriff aller Dinge, zunehme oder abnehme. Mithin bleibt die Summe aller in der Welt wirkenden Kräfte ewig dieſelbe, und da jede dieſer Kräfte zugleich eine körperliche oder bewegende iſt, ſo muß in Rückſicht der Materie oder mechaniſchen Natur behauptet werden, daß die Summe aller bewegenden Kräfte conſtant bleibe, daß ſich in der Natur dieſelbe Größe der bewegenden Kraft, aber keineswegs, wie Carteſius und ſeine Schüler meinen, dieſelbe Größe der Bewegung erhalte. Hier erklärt ſich jener berühmte phyſikaliſche Streit, der zwiſchen den Carteſianern und Leibnitz über das Maaß der bewegenden Kräfte geführt wurde. Man muß bis an den Urſprung der Bewegung zurückgehen, um die Hauptſache der ſtreitigen Materie und deren metaphyſiſche Bedeutung zu begreifen, welche Leibnitz immer hervorhebt, ſo oft er die vielverhandelte Streitfrage berührt. Das Princip aller Bewegung ſei die bewegende Kraft. Carteſius findet die erſte bewegende Kraft jenſeits der körperlichen Natur in Gott, Leibnitz dagegen entdeckt ſie in der Natur der Körper ſelbſt. Aus dieſer Verſchiedenheit in der phyſikaliſchen Grundanſchauung erklärt ſich, daß die Naturgeſetze der Bewegung von beiden verſchieden ausgelegt werden. Bei Carteſius nämlich wird jeder Körper durch fremde Kraft oder von außen bewegt, er pflanzt dieſe Bewegung äußerlich fort, und bei jedem Zuſammenſtoße zweier Körper verliert der eine immer ſo viel der eigenen Bewegung, als er dem andern mittheilt: darum bleibt im Ganzen die Größe der Bewegung immer dieſelbe. Dies folgt einfach aus der mathematiſchen Natur des Körpers. Bei Leibnitz dagegen iſt der Körper ſeiner Natur nach nicht geometriſch,

ſondern dynamiſch, nicht bloße Größe, ſondern phyſiſche Kraft. Darum erhält ſich die Kraft in der körperlichen Bewegung, darum iſt das Conſtante innerhalb der bewegten Natur die Größe der Kraft oder die Summe der bewegenden Kräfte. Es handelt ſich um die Schätzung dieſer Größe. Auf dieſe einfache Frage reducirt ſich der Streit zwiſchen Leibnitz und den Carteſianern. Was iſt der vollſtändige Werth jeder bewegenden Kraft, wodurch wird ſie vollkommen gemeſſen, oder welcher exakten Größe muß ſie gleichgeſetzt werden?

Die vollſtändige Wirkung jeder bewegenden Kraft beſteht darin, daß ſie einen Körper in Bewegung ſetzt, daß ſie eine gewiſſe Maſſe in einer gewiſſen Zeit durch einen gewiſſen Raum forttreibt. Das Verhältniß von Raum und Zeit in der Bewegung iſt die Geſchwindigkeit. Alſo läßt ſich von jeder Kraft ſagen, daß ihre vollſtändige Wirkung oder das Maaß, wodurch wir ſie ſchätzen, eine mit gewiſſer Geſchwindigkeit bewegte Maſſe ſei. Mit andern Worten, die Größe jeder bewegenden Kraft iſt äqual einem Product aus zwei Factoren, deren einer Maſſe, deren anderer Geſchwindigkeit iſt. Es handelt ſich darum, dieſes Product zu beſtimmen. Nach Carteſius iſt das Maaß der bewegenden Kraft das Product der Maſſe in die einfache Geſchwindigkeit. Prüfen wir, ob dieſer Satz ſich bewährt, ob er mit den wirklichen Bewegungen der Natur übereinſtimmt.

Wenn zwei Kräfte daſſelbe leiſten, ſo ſind ſie offenbar einander gleich, ſo müſſen auch ihre Maaße gleich ſein, oder nach dem Satze der Carteſius muß das Product der Maſſe in die Geſchwindigkeit bei der einen gleich ſein dem Product der Maſſe in die Geſchwindigkeit bei der andern.

Um die Leiſtung einer Kraft rein darzuſtellen, ſetzen wir den Körper in freie Bewegung, er bewege ſich nicht durch den Stoß, ſondern aus eigener Kraft, ſei es, daß er von einer gewiſſen Höhe herabfalle oder zu einer gewiſſen Höhe emporſteige.

Die Leiſtung einer ſolchen Kraft beſteht darin, daß ſie einen Körper von ſo großem Gewicht zu einer Höhe von ſo viel Fuß erhebt, ſie iſt alſo äqual dem Product der Maſſe in die Höhe. Sind dieſe Producte gleich, ſo ſind die Leiſtungen, alſo die Kräfte, gleich.

Setzen wir, daß ein Körper von 4 Pfund zu einer Höhe von 1 Fuß emporſteige, ſo iſt das Product der Maſſe in die Höhe, oder ſeine Leiſtung gleich 4. Ein Körper von 1 Pfund leiſtet mithin daſſelbe, wenn er 4 Fuß hoch ſteigt. In beiden Fällen ſind die Producte der Maſſen in die Höhen gleich 4, alſo ſind die Kräfte gleich. Mithin müſſen nach Carteſius die Producte der Maſſen in die Geſchwindigkeiten in beiden Fällen gleich ſein. Die Maſſe, welche von der erſten Kraft 1 Fuß hoch gehoben wird, iſt 4; die Geſchwindigkeit, womit ſie dieſe Höhe erreicht ſei 1: ſo iſt das Product der Maſſe in die Geſchwindigkeit gleich 4. Die Maſſe, welche von der zweiten Kraft 4 Fuß hoch gehoben wird iſt 1: wie groß muß ihre Geſchwindigkeit ſein, wenn Carteſius Recht hat? Sie müßte offenbar äqual 4 ſein. Nach Carteſius müßte dieſelbe Kraft, die 4 Pfund 1 Fuß Höhe in 1 Moment erreichen läßt, 4 ſolcher Momente brauchen um 1 Pfund 4 Fuß hoch zu heben. Oder es müßten ſich nach Carteſius in der freien Bewegung der Körper die Räume wie die Zeiten verhalten. Dies aber widerſpricht dem von Galilei entdeckten Geſetze: daß ſich nämlich in ſolchen Fällen die Räume verhalten wie die Quadrate der Zeiten. Dieſelbe Kraft, welche 4 Pfund 1 Fuß in 1 Momente hebt, wird 1 Pfund 4 Fuß hoch ſteigen laſſen (nicht in 4 ſondern) in 2 Momenten, und in 4 ſolcher Momente wird ſie den Körper 16 Fuß hoch erheben. Dieſe Thatſache kann Carteſius mit ſeiner Schätzung der Kräfte nicht begreifen. Er müßte ſagen: ſind die Producte der Maſſen in die Geſchwindigkeiten gleich, ſo müſſen auch die Kräfte und die Leiſtungen gleich ſein. Wenn ein Körper von

4 Pfund mit der Geſchwindigkeit 1 ſteigt und ein Körper von 1 Pfund mit der Geſchwindigkeit 4, ſo müſſen dieſe gleichen Kräfte daſſelbe leiſten: wenn daher die erſte Kraft das viermal größere Gewicht 1 Fuß hoch hebt, ſo muß die andere das viermal kleinere 4 Fuß hoch heben. Aber in Wahrheit hebt ſie es (in 4 Grad Geſchwindigkeit) 16 Fuß hoch: alſo leiſtet ſie in der Natur das Vierfache von dem, was ſie nach Carteſius leiſten ſollte. Die Leiſtung verhält ſich zur Geſchwindigkeit nicht wie 4 zu 4 oder wie 1 zu 1, ſondern wie 16 zu 4, oder wie 4^2 zu 4, d. h. wie das Quadrat zur Wurzel. Die Leiſtungen verhalten ſich überhaupt, wie die Quadrate der Geſchwindigkeiten.* Das wahre Maaß der Kräfte iſt nicht das Product der Maſſe in die einfache Geſchwindigkeit, ſondern das Product der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit: d. i. die wahre Größe der Kraft, die ſich in der Welt unverändert erhält.**

Man könnte einwenden, daß dieſe leibnitziſche Formel, ſo einleuchtend und begründet ſie ſei, doch nicht ohne Ausnahme von allen Kräften, allen Bewegungen gelten dürfe, daß ſie nur die lebendigen Kräfte, die freien Bewegungen erkläre, und hier allein das carteſianiſche Geſetz ſiegreich widerlege. Indeſſen müſſe das letztere nicht vollkommen umgeſtoßen, ſondern nur eingeſchränkt und durch das leibnitziſche mehr ergänzt, als geradezu ungültig gemacht werden. Leibnitz ſelbſt habe genau unterſchieden zwiſchen der todten und der lebendigen Kraft, zwiſchen dem Körper,

* Ainsi les actions sont comme lex quarrées des vitesses. Lettre à Mr. Bayle. pag. 193.

** — je trouve qu'il se conserve la même quantité de la force, tant absolue que directive et que respective, totale et partiale. Théod. Part. III. Nr. 345. pag. 604. Vgl. Lettre à Mr. Arnauld pag. 108. Principes de la Nature et de la Grace Nr. 11. pag. 716.

der nach Bewegung ſtrebt und dem wirklich bewegten Körper. Lebendig ſei die bewegende Kraft, wenn ſich der Körper wirklich bewege, wie im Fallen, Steigen, Stoßen; todt dagegen, wenn der Körper die Bewegung anſtrebt oder erleidet, wie im Druck, in der trägen Schwere, im Geſtoßenwerden; die lebendige Kraft iſt in thätiger Bewegung, die todte im Zuſtand der Trägheit und Ruhe. So könnte für die letztere das carteſianiſche Kräftemaaß der einfachen Geſchwindigkeit gelten, für die erſte dagegen die leibnitziſche Formel, wonach die Größe der Kraft dem Quadrat der Geſchwindigkeit gleichkommt.

Auf dieſe Weiſe ſuchte Kant in einer ſeiner erſten Schriften den carteſianiſch-leibnitziſchen Streit zu ſchlichten. Er unterſchied nämlich zwiſchen dem mathematiſchen und phyſiſchen Körper; er ſetzte dieſen Unterſchied nicht in eine graduelle, ſondern qualitative Differenz, d. h. in eine Eigenſchaft, die dem phyſiſchen Körper zukommt und dem mathematiſchen fehlt. Der phyſiſche Körper iſt ihm „ein Ding von ganz anderm Geſchlechte“ als der mathematiſche, denn bei jenem iſt die bewegende Kraft immanent und darum lebendig, während ſie bei dieſem in einer äußern Urſache liegt. Der mathematiſche Körper wird bewegt, der phyſiſche bewegt ſich ſelbſt; oder die Bewegung des einen iſt unfrei, die des andern frei; die Kraft der unfreien Bewegung kommt der einfachen Geſchwindigkeit gleich, die der freien dem Quadrate der Geſchwindigkeit.*

Indeſſen einen ſolchen qualitativen Unterſchied zwiſchen todter und lebendiger Kraft macht Leibnitz nicht. Er unterſcheidet ſie wohl, aber nicht als verſchiedene Geſchlechter, ſondern ſo, daß die todte Kraft als eine Species oder als ein beſonderer

* Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. Hauptſt. III. §§ 115, 120, 124. Immanuel Kants Werke, Geſammtausgabe von Hartenſtein, Bd. VIII. S. 158 flgd.

Fall der lebendigen gilt. Denn es giebt keinen Körper, dem jede eigene Kraft fehlt, oder es giebt in natura rerum keinen rein geometrischen Körper: dieses Argument erhebt Leibnitz im Princip gegen die Philosophie des Carteſius. Jeder Körper ist immer bewegt, auch im Zustande der Ruhe; die bewegende Kraft ist immer lebendig (denn sie ist immanent), auch im Zustande der Trägheit: darum sind Bewegung und Ruhe nicht Gegensätze, sondern graduelle Differenzen. Wären sie Gegensätze, so könnte kein Uebergang von der einen zur andern stattfinden, oder dieser Uebergang müßte durch einen Sprung gemacht werden, der dem Naturgesetz widerstreitet. Also werden wir die Ruhe betrachten als unendlich kleine Bewegung, die Trägheit als unendlich kleine Thätigkeit, die todte Kraft als die lebendige Kraft im Beginn, als den ersten Grad derselben, oder als ihr Element (vis elementaris). Nun wird das Gesetz, welches für die Bewegung als solche gilt, natürlich auch gelten müssen für die unendlich kleine Bewegung: „Das Gesetz der Ruhe," sagt Leibnitz, „muß angesehen werden als ein besonderer Fall (comme un cas particulier) von dem Gesetze der Bewegung." Das Maaß, wodurch wir die lebendige Kraft schätzen, nämlich das Quadrat der Geschwindigkeit, gilt auch für das Element der lebendigen, d. i. für die todte Kraft.

Ueberhaupt alle Gegensätze der Natur müssen aufgehoben werden in dem Gesetz der continuirlichen Veränderung, und jede continuirliche Veränderung enthält den Begriff des unendlich Kleinen als ihr Element. Wenn sich nun Größen continuirlich verändern, wie z. B. die Curven, so beruht eine solche Veränderung auf den unendlich kleinen Größen oder auf den unendlich kleinen Differenzen. Die continuirliche Größenveränderung führt daher nothwendig auf die Unendlichkeitsrechnung oder den Differenzialcalcül, eine der größten Erfindungen der Mathematik, um deren Ehre Leibnitz mit Newton streitet.

Es iſt nicht unſere Sache, den Infinitesimalcalcül hier vorzutragen, oder den auf ſeine Erfindung bezüglichen Proceß zu verfolgen; beides bleibe der Mathematik und der Geſchichte dieſer Wiſſenſchaft überlaſſen. Wir begnügen uns, an dieſer Stelle der leibnitziſchen Philoſophie den Ort bezeichnet zu haben, aus dem die Unendlichkeitsrechnung erblickt wird und den Zuſammenhang zu bemerken, der hier den mathematiſchen Calcül mit den Principien der Metaphyſik verbindet. Das Princip der Unendlichkeitsrechnung iſt die continuirliche Veränderung. Unter dieſem Geſichtspunkte reduciren ſich alle Gegenſätze auf unendlich kleine Differenzen und begeben ſich damit unter dieſelben phyſikaliſchen Geſetze. So kann z. B. die Parabel als eine Ellipſe angeſehen werden, worin der eine Brennpunkt unendlich weit von dem andern entfernt iſt, d. h. als eine Figur, die ſich zuletzt von der Ellipſe um eine unendlich kleine Differenz unterſcheidet: ſo daß mit vollem Recht die Parabel nach derſelben geometriſchen Theorie oder nach denſelben Geſetzen behandelt werden darf, als die Ellipſe. So iſt die Ruhe eine unendlich kleine Geſchwindigkeit oder eine unendlich langſame Bewegung; ſo die Gleichheit eine unendlich kleine Ungleichheit. Mit andern Worten: zwiſchen der Ruhe und Bewegung, Gleichheit und Ungleichheit, wie zwiſchen den Figuren der Parabel und Ellipſe, beſteht kein Gegenſatz, ſondern in Wahrheit eine unendlich kleine Differenz oder ein continuirlicher Zuſammenhang.*

3) Die allgegenwärtigen Kräfte.

(Weder Vacuum noch Chaos.)

Wenn jede Monade einen beſeelten Körper bildet, was folgt aus dieſer urſprünglichen Beſtimmung? Wie es außer den

* Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général utile à l'explication des loix de la Nature. pag. 105.

Monaden Nichts in der Welt giebt, so bestehen in ihnen alle Seelen und Körper. Daher giebt es außer den Körpern keine Materie, also keine körperlose Ausdehnung, keinen leeren Raum oder kein Vacuum in der Körperwelt.

Jeder Körper ist von Natur Maschine, d. h. eine unendlich getheilte und bewegte Materie: mithin ist die Materie überhaupt, da sie nur in und durch Körper besteht, bis ins Unendliche getheilt und bewegt von eingebornen, ursprünglichen Kräften. Wie es keinen leeren Raum giebt, so giebt es nirgends unfruchtbare, todte, unangebaute Materie. Wie in der Natur kein Vacuum möglich ist, eben so unmöglich ist ein Chaos.

Jede Maschine ist von Natur belebt, weil jeder Körper beseelt ist. Es giebt weder seelenlose Körper noch körperlose Seelen. Wo Materie ist, da ist Körper, da ist Bewegung und Kraft, da ist Leben und Seele. „Jeder Theil der Materie," sagt Leibnitz in der Monadenlehre, „läßt sich betrachten wie ein Garten voller Pflanzen, wie ein Teich voller Fische. Aber jeder Zweig der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Säfte ist wieder ein solcher Garten, wieder ein solcher Teich. Und wenn auch Erde und Luft zwischen den Pflanzen des Gartens oder das Wasser zwischen den Fischen des Teiches nicht Pflanze, nicht Fisch ist, so sind diese Zwischenreiche doch mit demselben Leben erfüllt, nur daß dieses Leben meistens zu subtil ist, um unsern Sinnen wahrnehmbar zu sein. So giebt es nichts Rohes, Unfruchtbares, Todtes im Universum, kein Chaos, keine Verwirrung, außer in der verworrenen Anschauung, wie etwa ein Teich erscheint, worin man aus der Ferne das verworrene Getriebe der Fische wahrnimmt, ohne diese selbst zu unterscheiden." *

* Vgl. Monadologie 67, 68, 69. pag. 710.
— Toute la nature est pleine de vie. Principes de la Nature et de la Grace I. pag. 714.

II. Das urſprüngliche Leben.

1) Die Individualität des beſeelten Körpers.

Keine Metempſychoſe.

Weil jede Monade ein beſeelter Körper iſt, darum können die Seelen niemals getrennt von den Körpern gedacht werden, noch umgekehrt die Körper getrennt von den Seelen. Dieſe ſind ihrer Natur nach nie abgezogene oder reine Geiſter, wie bei Carteſius, jene nie bloße Corpuskeln. Aber die Monade iſt nicht blos ein beſeelter Körper, ſondern ſie iſt vermöge ihrer Individualität dieſer beſeelte Körper. Darum iſt dieſe Seele nur mit dieſem Körper vereinbar und wirklich vereinigt, und ſo wenig ſie ohne Körper exiſtiren kann, eben ſo wenig kann ſie in jedem beliebigen Körper wohnen oder etwa alle durchwandern. Es giebt daher bei Leibnitz keine Metempſychoſe oder Transmigration der Seelen, die überhaupt nur da ein möglicher Begriff iſt, wo die Seele noch nicht in ihrer eigenthümlichen Kraft, die Materie in ihrer eigenthümlichen Anlage erkannt wird, wo dieſe noch als formloſes Element, jene als Miſchung oder Maaß roher Stoffe angeſehen wird, wie in gewiſſen orientaliſchen Glaubenslehren, in gewiſſen vorſokratiſchen Philoſophieen. Der ſtrenge Begriff der Individualität, wie ihn Ariſtoteles und Leibnitz im Principe der Entelechie eingeführt haben, ſchließt die Seelenwanderung aus: eine Menſchenſeele kann nicht in einem thieriſchen Körper, und die Thierſeele nicht in einer Pflanze wohnen, eben ſo wenig als das Flötenſpiel in einem Ambos. „Was die Seelenwanderung betrifft," ſagt Leibnitz in ſeinen Betrachtungen über das Princip des Lebens, „ſo bin ich weit von dieſem Dogma des Pythagoras entfernt, welches weiland van Helmont der Jüngere und einige Andere wieder erneuern wollten, denn ich halte dafür, daß nicht

blos die Seele, ſondern ſogar daſſelbe Individuum fortdauert.“ *

2) Der Urſprung der Seelen und Formen.

Weder Eduction noch Traduction.

Jede Seele hat daher ihren eigenthümlichen Körper, und mit dieſem zuſammen bildet ſie ein lebendiges Weſen.** Wir müſſen hier das große Problem der Generation berühren, womit ſich Leibnitz ſehr ernſtlich beſchäftigt hat, und deſſen Löſung ſein Begriff der Monade gegen die herkömmlichen Theorieen entſcheidet. Es handelt ſich um die Frage: wie entſteht das Leben? Oder da alles Leben in beſeelten Körpern beſteht, da zum Leben die Verbindung von Seele und Körper nothwendig iſt: wie kommt die Seele in den Körper? Die Frage betrifft mithin den Urſprung der Seelen, überhaupt den Urſprung der Formen, da jede Seele einen Typus oder eine beſtimmte Form ausmacht. Hier läßt ſich eine doppelte Erklärung denken, vorausgeſetzt nämlich, daß eine Ableitung der Seelen oder Formen möglich iſt. Entweder wird der Urſprung der Seele in den Körper oder in andere Seelen geſetzt, wenn man nicht etwa die übernatürliche und im Grunde nichts erklärende Auskunft ergreift, wonach der Urſprung jeder Seele eine beſondere göttliche Schöpfung erfordert, ſo daß der von Naturkräften hervorgebrachte Körper ſeine Seele direkt von Gott empfängt. Die natürliche Erklärungsweiſe entſcheidet ſich entweder für die Theorie der Eduction, welche die Seele aus der Materie ableitet, wie etwa aus dem Marmorblock eine Figur gemacht wird, oder für die der Traduction, welche die

* Mais il faut savoir, que j'en suis fort éloigné, parce que je crois, que non seulement l'ame, mais le même animal subsiste. Consid. sur le principe de vie. pag. 431.

** Chaque monade avec un corps particulier fait une substance vivante. Principes de la nature et de la grace. Nr. 4. pag. 714.

Seelen aus andern Seelen entſtehen läßt auf dem Wege der Mittheilung, die im Augenblick der Zeugung ſtattfindet, wie ſich etwa an einem Feuer ein neues entzündet. Indeſſen ſieht man leicht, wie beide Theorieen unvermögend ſind, den Urſprung der Seele zu begreifen. Die Eduction leuguet die Urſprünglichkeit der Seele, indem ſie dieſelbe aus dem Körper herleitet; ſie kann von der Seele ſelbſt keinen höhern Begriff bieten, als den einer zufälligen Körperform, weil ſie ihr ein materielles Subſtrat zu Grunde legt. Die Traduction dagegen, indem ſie die Entſtehung der Seele aus andern Seelen ableitet, ſetzt voraus, was ſie eben erklären ſollte, nämlich das Daſein und den Urſprung der Seelen. Auch muß ſie, damit aus einer Seele eine neue entſtehen könne, der Seele überhaupt ein Vermögen der Mittheilung zuſchreiben, welches ſich wenig mit dem wahren Begriffe der Individualität und Eigenthümlichkeit verträgt. Wenn die Seele nicht getheilt werden kann, wie kann ſie *mitgetheilt* werden? Wenn ſie ihrem Weſen nach *untheilbar* iſt, wie ſoll ſie *mittheilbar* ſein? So verfehlen beide Theorieen die wahre Natur der Seele, indem ſie ſich bemühen, ihren Urſprung darzuthun: die Eduction leugnet die Urſprünglichkeit oder metaphyſiſche Priorität der Seele und macht aus der nothwendigen, ſubſtantiellen Form des Körpers eine zufällige und accidentelle; die Traduction ſetzt den Urſprung der Seele voraus und leugnet deren Untheilbarkeit und Individualität, indem ſie andere daraus ableitet.*

3) Der Urſprung des Lebens.

Keine generatio aequivoca. Die Präformation.

Zuletzt gilt in dieſen und allen ähnlichen Theorieen eine Vorausſetzung, welche Leibnitz im Fundamente beſtreitet: daß nämlich überhaupt die Seele abgeleitet werden könne. *Jede*

* Vgl. Théod. Part. I. Nr. 86 — 90. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel pag. 179.

Seele iſt urſprünglich; ſie folgt weder aus dem Körper noch aus andern Seelen. Worin beſteht der urſprüngliche Zuſtand jeder Seele? Da die Seele niemals ohne Körper exiſtiren kann, ſo iſt auch ihr urſprünglicher und abſolut primitiver Zuſtand nicht körperlos. Da jeder beſeelte Körper lebendig iſt, ſo iſt ſchon in ihrem Urſprung die Seele eine lebendige Individualität. Mit der Seele iſt zugleich ihr Körper, alſo ein beſtimmter Lebenszuſtand gegeben, worin ſich von Anfang an jede Monade befindet. Daher iſt das Leben eben ſo urſprünglich als die Seele, und kann eben ſo wenig als dieſe aus mechaniſchen Prämiſſen abgeleitet werden. Wir dürfen nicht ſagen, das Urſprüngliche ſei die Seele allein, die unter gewiſſen Bedingungen, gleichviel ob natürlichen oder übernatürlichen, einen Körper annehme, und auf dieſe Weiſe ins Leben trete. Wir dürfen noch weniger ſagen, das Urſprüngliche ſei der Körper allein, der unter gewiſſen Bedingungen lebendig werde oder Lebendiges aus ſich hervorgehen laſſe. Die letztere Anſicht wäre die ſogenannte generatio aequivoca, die das Lebendige aus dem Lebloſen, das Organiſche aus mechaniſchen und chemiſchen Kräften, als aus ſeinen ſchöpferiſchen Vorausſetzungen, ableitet. Lebendiges kann nur aus Lebendigem hervorgehen: das iſt der Grundſatz der leibnitziſchen Lebenstheorie, wie jener phyſiologiſchen Maxime, welche gegen die generatio aequivoca die generatio ab ovo behauptet.

Was iſt das erſte Lebendige? Worin beſteht der urſprüngliche Lebenszuſtand jedes Individuums? Die erſte Form der Seele, ſo erklärten wir früher, ſei die Anlage des Körpers. So exiſtirt das Individuum zuerſt in der Form der Anlage. Aber ſetzen wir hinzu, um die leibnitziſche Anſicht genau zu treffen, daß in dieſer elementaren Anlage das ganze Individuum bereits enthalten iſt, daß dieſe Anlage nicht etwa blos den Körper des Individuums in ſich begreift, der erſt

ſpäter, etwa im Akte der Zeugung, die Seele empfängt, ſondern daß die Anlage ſchon den beſeelten Körper ſelbſt ausmacht: daß ſie nicht etwa den formloſen Stoff bildet, woraus ein Individuum werden kann, ſondern daß ſie ſelbſt dieſes Individuum iſt. Nur iſt in ſeiner Anlage das Individuum noch nicht ausgebildet, ſondern erſt vorgebildet oder präformirt. Die Anlage iſt die Präformation des Individuums, und da die Form allemal das beſtimmte Daſein, die Exiſtenz eines Weſens ausdrückt, ſo können wir ſagen, die Anlage ſei die Präexiſtenz des Individuums. Jedes Individuum präexiſtirt in ſeiner Anlage. Eben dieſe Anlage macht ſeinen urſprünglichen Lebenszuſtand. „Die Philoſophen," ſagt Leibnitz in der Monadologie, „haben ſich viele Schwierigkeiten gemacht mit dem Urſprunge der Formen, Entelechieen oder Seelen. Indeſſen haben gegenwärtig genaue Unterſuchungen, angeſtellt mit Pflanzen, Inſekten und Thieren, zu dem Reſultate geführt, daß die organiſchen Körper der Natur niemals aus einem Chaos oder einer Fäulniß hervorgehen, ſondern allemal aus Saamen (semences), worin ohne Zweifel ſchon eine Präformation vorhanden war; ſo hat man geurtheilt, daß in dieſer Anlage nicht blos der organiſche Körper vor der Zeugung exiſtirte, ſondern auch eine Seele in dieſem Körper, mit einem Worte das Individuum ſelbſt, und daß vermittelſt der Zeugung dieſes Individuum nur fähig gemacht werde zu einer großen Formumwandlung (transformation), um ein Individuum anderer Art zu werden. Man ſieht ſelbſt etwas Aehnliches außerhalb der Zeugung, wie wenn die Würmer Fliegen und die Raupen Schmetterlinge werden." *

* Monadologie Nr. 74. pag. 711. Considérations sur la doctrine d'un esprit universel. pag. 179.

4) Die urſprünglichen Individuen oder Saamenthiere.

Die Anlage jedes lebendigen Körpers iſt ſelbſt ein lebendiger Körper oder ein Individuum. Iſt das Individuum ein thieriſcher Organismus, ſo iſt ſeine Anlage oder der Saamen, aus dem es hervorgeht, ſelbſt ein Saamenthier. Aus dieſen urſprünglich gegebenen Saamenthieren (animaux spermatiques, animalcula spermatica) entſteht alles animaliſche Leben, auch das menſchliche. Die Saamenthiere bedeuten, daß der thieriſche Saame an und für ſich Organismus oder Individuum iſt, daß mithin das thieriſche Individuum nicht gezeugt, ſondern durch die Zeugung nur entwickelt oder zu weiterer Lebensentwicklung fähig gemacht wird. In dieſer Annahme, die ſeine ſpeculative Lebenstheorie verlangt, wurde Leibnitz unterſtützt durch die Erfahrungswiſſenſchaft ſeiner Zeit, welche damals in holländiſchen Phyſiologen, namentlich Leeuwenhoek, die Exiſtenz der Saamenthiere mikroſkopiſch entdeckte. Damit verbindet ſich die andere Hypotheſe, daß vermittelſt der Zeugung einige dieſer Saamenthiere nicht blos zu weiterer, ſondern zugleich zu höherer Lebensentwicklung disponirt und auf dieſem Wege in eine höhere Ordnung der lebendigen Weſen eingeführt werden. „Die Thiere, heißt es in der Monadologie, deren einige ſich zu der Stufe der höchſten Individuen vermöge der Zeugung erheben, können ſpermatiſch genannt werden, aber diejenigen unter ihnen, welche in ihrer Art bleiben, und das iſt der größte Theil, werden geboren, vervielfältigt und aufgelöst, wie die großen Thiere, und es iſt nur eine kleine Zahl Auserwählter, die einen höhern Schauplatz betreten.“ *

Unter dieſem Geſichtspunkt will Leibnitz auch die Geneſis des Menſchen betrachtet wiſſen: „ſo ſollte ich meinen,“ ſagt er in der Theodicee, „daß die Seelen, welche eines Tages menſchliche

* Monadologie Nr. 78. pag. 711.

Seelen ſein werden, wie jene der andern Gattungen, da geweſen ſind in den Saamen, in den Voreltern bis auf Adam, alſo ſeit dem Anfang der Dinge immer in der Form organiſirter Körper exiſtirt haben: eine Anſicht, worin, wie es ſcheint, Swammerdam, Malebranche, Bayle, Pitcarne, Hartſtoeker und viele andere gelehrte Männer mit mir übereinſtimmen. Und dieſe Anſicht iſt zur Genüge beſtätigt durch die mikroſkopiſchen Beobachtungen von Leeuwenhoek und anderer tüchtiger Naturforſcher." *

III. Der ewige Lebensproceß.

1) Die Verwandlung. Präformation und Transformation.

Das Individuum iſt in ſeinem elementaren Zuſtande Anlage. Darum beſteht alles individuelle Leben in einer Entfaltung der Anlage oder in einer Entwicklung (développement). Da nun die urſprüngliche Anlage, wie ſich gezeigt hat, die Präformation des Individuums oder deſſen erſte Form ausmacht, ſo kann alle weitere Entwicklung nichts Anderes ſein, als Formumwandlung oder Transformation. Die Seele wandert nicht von einem Körper in den andern, ſondern ſie verwandelt ihren eigenen Körper und bleibt in dieſer Verwandlung ewig daſſelbe Individuum, wie in allen Stufen einer Entwicklung deren Subjekt daſſelbe mit ſich identiſche Weſen bleibt. Leibnitz verneint die Transmigration der Seele und behauptet die Transformation des Körpers; er leugnet die Metempſychoſe und behauptet die Metamorphoſe: jede Monade iſt Leben, jedes Leben iſt Entwicklung, jede Entwicklung iſt Transformation oder Metamorphoſe. Nun iſt jeder Körper vermöge ſeiner inwohnenden Kraft immer bewegt und alſo in einer fortwährenden Veränderung begriffen: er gleicht, um in

* Théod. part. I. Nr. 91. pag. 527.

dem von Leibnitz beliebten Bilde zu reden, dem Schiffe des Theseus, welches die Athener immer von Neuem wieder ausbessern.* „Die Körper," sagt die Monadologie mit einem metaphorischen Ausdrucke, der an Heraklit erinnert, „sind in beständigem Flusse, wie die Bäche; unabläſſig wechseln ihre Theile, indem die einen kommen, die andern gehen."**

Die Entwicklung des lebendigen Individuums oder die Transformation ist daher eine fortwährende Metamorphose des Körpers. Aber in der körperlichen Natur giebt es nur mechanische Kräfte und darum auch nur mechanische Veränderungen, die keine andere sein können, als die Ausdehnung und Zusammenziehung des Körpers, die Vermehrung und Verminderung seiner Theile, die Bildung und Auflösung seiner Gestalten. In diesem unaufhörlichen Wechsel besteht das körperliche Leben, und wie jede bestimmte Gestalt, jede Lebensform gebunden ist an ein gewisses Maaß der Ausdehnung und Größe, an eine gewisse Summe von Theilen, so ist mit der beständigen Vermehrung und Verminderung derselben in dem körperlichen Dasein auch nothwendig ein beständiger Wechsel von Gestalten oder eine Metamorphose gegeben.

2) Geburt und Tod.

Jede bestimmte Gestalt oder Lebensform bewegt sich mithin zwischen gewissen Grenzen. Den Moment, wo sie erscheint, nennen wir Geburt, den andern, wo sie verschwindet Tod. Die Geburt ist also nicht der Ursprung des Individuums und der Tod nicht die Vernichtung desselben, sondern beide sind gewisse Akte in der Entwicklung des ursprünglich und ewig Lebendigen; sie sind nicht absolute, sondern relative Lebensgrenzen, nicht Schranken, sondern nur Wendepunkte oder Epochen in der

* Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. IV. pag. 466.

** Monadologie 71. pag. 711.

Metamorphoſe des Individuums. Was wir Geburt nennen, beſteht darin, daß ſich das lebendige Individuum ausdehnt, vermehrt, eine neue Geſtalt annimmt; was wir Tod nennen beſteht darin, daß ſich das Individuum zuſammenzieht, vermindert, die vorhandene Geſtalt ablegt, um eine neue zu bilden. So ſind Geburt und Tod nur Formwechſel im Leben des Individuums, und weil mit jeder neuen Form eine alte verſchwindet, ſo iſt jede Geburt zugleich Tod, jeder Tod zugleich Geburt: die Geburt eines Individuums gleicht der Raupe, die ſich in den Schmetterling verwandelt, der Tod dem Schmetterlinge, der ſich zur Raupe verpuppt. Geburt iſt Entfaltung (evolutio), Tod iſt Verpuppung (involutio). Entfaltung iſt Vermehrung (augmentation, accroissement), Verpuppung iſt Verminderung (diminution). Und das Leben ſelbſt macht den continuirlichen Fortgang von einer Form zur andern. „So wechſelt die Seele," ſagt die Monadologie, „nur allmählig und ſtufenweiſe den Körper, ſo daß ſie niemals mit einem Schlag aller ihrer Organe beraubt iſt, und es giebt in den Thieren häufig Metamorphoſe, aber niemals Metempſychoſe oder Seelenwanderung: es finden ſich weder Seelen noch Genien, die körperlos wären. — Daher giebt es im ſtrengen Sinne des Worts weder eine vollſtändige Zeugung (génération entière), noch einen vollkommenen Tod (mort parfaite), der in einer Trennung des Körpers von der Seele beſtehen würde. Was wir Erzeugungen nennen, das ſind Entwicklungen und Vermehrungen; was wir Tod nennen, das ſind Verpuppungen (enveloppemens) und Verminderungen." *

* Monadologie 72, 73. pag. 711.
— la mort, comme la génération, n'est que la transformation du même animal, qui est tantôt augmenté, et tantôt diminué. Consid. sur le pr. de vie. pag. 431.

Und in Uebereinſtimmung mit dieſen Begriffen erklärt Leibnitz in ſeinem neuen Syſtem der Natur, dem erſten wiſſenſchaftlichen Abriß ſeiner Philoſopie: „es giebt keine Seelenwanderung; und hier kommen mir die Swammerdam, Malpighi, Leeuwenhoek, die vortrefflichſten Naturforſcher unſeres Zeitalters, mit der Lehre der Transformationen zu Hilfe und begünſtigen meine Behauptung, daß die Thiere und alle lebendigen Weſen nicht beginnen, wenn wir es meinen, daß vielmehr ihre ſichtbare Entſtehung nur eine Entwicklung oder eine Art Vermehrung iſt. — Und weil es keine erſte Geburt, keine völlig neue Erzeugung des Individuums giebt, ſo folgt, daß auch keine letzte Auflöſung (extinction finale), kein völliger Tod im ſtrengen Sinne des Worts Statt findet; daß mithin an der Stelle der Seelenwanderung die Transformation eines und deſſelben Individuums gelten müſſe, je nachdem die Organe verſchieden entfaltet, mehr oder weniger entwickelt ſind. — Ich habe mit Vergnügen bemerkt, daß ſchon im Alterthum der Autor jenes Werks über die Diät, welches man dem Hippokrates zuſchreibt, etwas von dieſer Wahrheit eingeſehen, da er ausdrücklich erklärt hat, daß die Thiere weder geboren werden noch ſterben, und daß die Weſen, von denen man meint, daß ſie entſtehen und vergehen, nur erſcheinen und verſchwinden. Das war nach Ariſtoteles auch die Anſicht von Parmenides und Meliſſus. Denn die Alten waren gründlicher als man glaubt.“*

— Nec aliud esse mortem, quam involutionem diminutivam, quemadmodum generationem esse evolutionem augmentativam, jam multis viris doctis placet. Ep. de reb. phil. ad Hoffmanum. pag. 161. cf. Comm. de anima brutorum XI. pag. 464.

* Syst. Nouv. 6, 7, 9. pag. 125, 126. — Ainsi, non seulement les ames, mais encore les animaux, sont ingénérables et impérissables: ils ne sont que développés, enveloppés, revêtus,

3) Das unſterbliche Leben.

Natürliche und moraliſche Unſterblichkeit.

Hieraus folgt als eine ſelbſtverſtändliche Conſequenz, daß bei Leibnitz jedes Individuum unſterblich iſt, aber in einem andern als dem gewöhnlichen Sinne. Im gewöhnlichen Sinne nämlich gilt die Unſterblichkeit nur von der Seele und nicht vom Körper, und es heißt, daß die Seele nach ihrer Trennung vom Körper fortlebe und für ſich ein körperloſes und eben darum unſterbliches Daſein führe. Aber eine ſolche Trennung iſt nach leibnitziſchen Grundſätzen überhaupt unmöglich, und der Körper, weil er ſich niemals von der Seele ſcheidet, gilt für ebenſo unſterblich als dieſe.* Oder mit andern Worten, welche deutlicher den Unterſchied bezeichnen zwiſchen den leibnitziſchen und den gewöhnlichen, namentlich theologiſchen, Unſterblichkeitsbegriffen: die letztern erklären das Individuum für unſterblich, obgleich es ſtirbt; die Monadenlehre dagegen erklärt es für unſterblich, weil es nicht ſtirbt. Dort gilt die Unſterblichkeit als eine Ausnahme von den Naturgeſetzen, hier als eine nothwendige Folge derſelben: Leibnitz behauptet daher eine natürliche Unſterblichkeit, weil er den natürlichen Tod leuguet nach jenem Worte, welches ein römiſcher Dichter dem Pythagoras in den Mund legt „morte carent animae;“ die andern lehren eine moraliſche Unſterblichkeit, indem ſie den natürlichen Tod als eine zweifelloſe Thatſache vorausſetzen. In den vulgären Vorſtellungen wird die Unſterblichkeit als ein Prärogativ des Menſchen betrachtet,

dépouillés, transformés, les ames ne quittent jamais tout leur corps et ne passent point d'un corps dans un autre corps qui leur soit entièrement nouveau. Il n'y a donc point de Métempsychose, mais il y a Métamorphose. Princ. de la Nature et de la Grace Nr. 6. pag. 716.

* Non tantum anima, sed et animal interitus expers. Ep. de reb. phil. ad Hoffmanum. pag. 161.

während ſie Leibnitz jedem lebendigen Körper zuſchreibt. Und nur ſo fern der Menſch ſich von den andern Weſen der Natur unterſcheidet, iſt auch ſeine Unſterblichkeit von der gemeingültigen unterſchieden. Dieſen Unterſchied überſieht Leibnitz ſo wenig, daß er ihn vielmehr in ſeinen Unſterblichkeitsbegriffen immer ausdrücklich hervorhebt. Wir dürfen ihn im Voraus bemerken, dieſen Unterſchied, dieſen relativen Vorzug des Menſchen vor den andern Weſen der Natur, weil er dem gewöhnlichen Bewußtſein bekannt iſt und keineswegs eine ſchwer verſtändliche Anticipation nöthig macht. Setzen wir, daß die menſchliche Seele Bewußtſein, und das Bewußtſein Perſönlichkeit oder das Vermögen in ſich ſchließt, nach bewußten Abſichten zu handeln, ſo iſt das menſchliche Individuum im Unterſchiede von dem thieriſchen eine Perſon oder ein moraliſches Weſen.* Die natürliche Unſterblichkeit des menſchlichen Individuums iſt darum zugleich eine perſönliche oder moraliſche Unſterblichkeit: jene geht nur auf das Individuum, dieſe auf die Perſon. Als Individuum iſt der Menſch unſterblich wie das Thier und wie jeder andere lebendige Körper; als Perſon iſt er es in einem höhern Sinne. So kommt Leibnitz, was die perſönliche Unſterblichkeit des Menſchen betrifft, mit der Religionslehre überein, nur liegt die große Differenz beider darin, daß nach theologiſchen Begriffen jener Unſterblichkeit der natürliche Tod, dagegen nach leibnitziſchen die natürliche Unſterblichkeit vorausgeſetzt wird. Wäre der Menſch nicht im natürlichen Sinne unſterblich, ſo wäre auch im moraliſchen Sinne die Unſterblichkeit nicht möglich. Aber dieſe Differenz in den Grundbegriffen hindert nicht, ja ſie bewirkt vielmehr, daß Leibnitz die moraliſche Unſterblichkeit des Menſchen ſtrenger und rigoroſer behandelt, als es bei vielen Theologen der

* Nempe animae semper manent substantiae, mentes vero semper personae. Ep. ad Hoffmanum pag. 161.

Fall iſt, daß er mehr als dieſe mit den religiöſen Vorſtellungen, mit den bibliſch-chriſtlichen Lehren übereinkommt und deren Bedeutung tiefer zu begründen, genauer zu rechtfertigen verſteht. Eben darum, weil bei ihm die perſönliche Unſterblichkeit im genauen Sinne des Worts eine individuelle iſt, während die Theologen, um die natürlichen Begriffe los zu werden, ſich in luftige und unfruchtbare Vorſtellungen von reinen Seelen und ätheriſchen Körpern verlieren.

Wenn nämlich die moraliſche Unſterblichkeit auf der natürlichen beruht, ſo beſteht das natürliche Individuum fort als dieſer ſo beſtimmte Charakter, und es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß vollkommen vertilgt werde, was in dieſem Individuum einmal geſchehen iſt. Mit der Schuld, in die jeder Menſch nothwendig verſtrickt wird, bleibt auch das Schuldbewußtſein, und wie dieſes immer einen Zuſtand innerer Qual oder Strafe in ſich ſchließt, ſo giebt es eine ewige Dauer der Strafen. Natürlich muß die Strafe ewig ſein, wenn es die Schuld iſt; die Schuld muß ewig ſein, wenn es das (ſchuldige) Individuum iſt. Mußte Leibnitz das letztere behaupten nach den ſtrengſten Grundſätzen ſeiner Philoſophie, ſo konnte er nicht umhin, die Ewigkeit der Höllenſtrafen zu lehren und in dieſem Punkte die altherkömmlichen Religionsbegriffe, wenn auch nicht dem Buchſtaben nach zu theilen, ſo doch dem Geiſte nach zu vertheidigen. Wenn man es mit einem Leibnitz zu thun hat, ſo möge man etwas ſubtiler denken, als das gemeine ſinnliche Bewußtſein, als jene „rohen und wüſten“ Begriffe, welche ſich die Hölle nur als räumlichen Ort und die Strafe nur als körperliche Qual vorſtellen. Der wahre Gedanke der ewigen Strafen iſt im Geiſte der natürlichen Moral begründet. So iſt er von Leibnitz in der Vorrede zur Schrift des Sonerus (gegen die Ewigkeit der Strafen) und in der Theodicee behauptet, und ebenſo iſt bei Gelegenheit jener Vorrede Leibnitz von Leſſing

vertheidigt werden. „Ich muß zuvörderſt," ſagt Leſſing, „jene eſoteriſche, große Wahrheit ſelbſt anzeigen, in deren Rückſicht Leibnitz der gemeinen Lehre von der ewigen Verdammniß das Wort zu reden zuträglich fand. Und welche kann es anders ſein als der fruchtbare Satz, daß in der Welt nichts inſuliret, nichts ohne Folgen, ohne ewige Folgen iſt? Wenn daher nun keine Sünde ohne Folgen ſein kann, und dieſe Folgen die Strafen der Sünde ſind, wie können dieſe Strafen anders als ewig dauern? Wie können dieſe Folgen jemals Folgen zu haben aufhören? — Genug, daß jede Verzögerung auf dem Wege zur Vollkommenheit in alle Ewigkeit nicht einzubringen iſt, und ſich alſo in alle Ewigkeit durch ſich ſelbſt beſtraft. Denn nun auch angenommen, daß das höchſte Weſen durchaus nicht anders ſtrafen kann als zur Beſſerung des Beſtraften; angenommen, daß die Beſſerung über lang oder kurz die nothwendige Folge der Strafe ſei: iſt es ſchon ausgemacht, ob überhaupt die Strafe anders beſſern kann als dadurch, daß ſie ewig dauert? Will man ſagen? „allerdings: durch die lebhafte Erinnerung, welche ſie von ſich zurückläßt." „Als ob dieſe lebhafte Erinnerung nicht auch Strafe wäre?" *

Bei dieſer Gelegenheit, wo Leſſing näher eingeht auf Leibnitzens „große Art zu denken," machen wir die wichtige Bemerkung, daß auch er jenen Unterſchied des Exoteriſchen und Eſoteriſchen im Charakter der leibnitziſchen Philoſophie erblickt und ganz in unſerm Sinne aufgefaßt habe. Was Leſſing darüber in Rückſicht der Lehre von der ewigen Ver-

* Leſſings ſämmtl. Schriften. (Lachmannſche Ausgabe.) Bd. IX. „Leibnitz von den ewigen Strafen." VIII. und IX. S. 167, 169. L. berührt dieſes Thema bei der Herausgabe einer von Leibnitz verfaßten Vorrede zu der Schrift des E. Soner: Demonstratio theologica de injustitia aeternarum poenarum. Vgl. Théod. part. II. Nr. 133. pag. 542, 43.

dammniß ſagt, kann für eine treffende Charakteriſtik der leibnitziſchen Denkweiſe überhaupt gelten. Die Stelle lautet: „Ich gebe es zu, daß Leibnitz die Lehre von der ewigen Verdammung ſehr exoteriſch behandelt hat; und daß er ſich eſoteriſch ganz anders darüber ausgedrückt haben würde. Allein ich wollte nur nicht, daß man dabei etwas mehr als Verſchiedenheit der Lehrart zu ſehen glaubte. Ich wollte nur nicht, daß man ihn gerade zu beſchuldigte, er ſei in Anſehung der Lehre ſelbſt mit ſich nicht einig geweſen; indem er ſie öffentlich mit den Worten bekennt, heimlich und im Grunde aber geleugnet hätte. Denn das wäre ein wenig zu arg und ließe ſich ſchlechterdings mit keiner didaktiſchen Politik, mit keiner Begierde Allen Alles zu werden entſchuldigen. Vielmehr bin ich überzeugt und glaube es erweiſen zu können, daß ſich Leibnitz nur darum die gemeine Lehre von der Verdammung nach allen ihren exoteriſchen Gründen gefallen laſſen, ja gar ſie lieber noch mit neuen beſtärkt hätte: weil er erkannte, daß ſie mit einer großen Wahrheit ſeiner eſoteriſchen Philoſophie mehr übereinſtimme, als die gegenſeitige Lehre. Freilich nahm er ſie nicht in dem rohen und wüſten Begriff, in dem ſie ſo mancher Theologe nimmt. Aber er fand, daß ſelbſt in dieſem rohen und wüſten Begriff noch mehr Wahres liege als in den eben ſo rohen und wüſten Begriffen der ſchwärmeriſchen Vertheidiger der Wiederbringung: und nur das bewog ihn, mit den Orthodoxen lieber der Sache ein wenig zu viel zu thun als mit den letztern zu wenig.“ — „Leibnitz nahm bei ſeiner Unterſuchung der Wahrheit nie Rückſicht auf angenommene Meinungen, aber in der feſten Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen ſein könne, die nicht von einer gewiſſen Seite, in einem gewiſſen Verſtande wahr ſei, hatte er wohl oft die Gefälligkeit, dieſe Meinung ſo lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, dieſe gewiſſe Seite ſichtbar, dieſen gewiſſen Verſtand begreiflich zu

machen. Er ſchlug aus Kieſel Feuer; aber er verbarg ſein Feuer nicht in Kieſel. — Er that damit nichts mehr und nichts weniger, als was alle alte Philoſophen in ihrem exoteriſchen Vortrage zu thun pflegten. Er beobachtete eine Klugheit für die freilich unſere neueſten Philoſophen viel zu weiſe geworden ſind. Er ſetzte willig ſein Syſtem bei Seite, und ſuchte einen jeden auf demjenigen Wege zur Wahrheit zu führen, auf welchem er ihn fand."

Unſterblich in der weitern umfaſſenden Bedeutung ſind nach Leibnitz alle lebendige Weſen, im engern moraliſchen Sinn nur die perſönlichen. Will man, wie es die theologiſchen Begriffe verlangen, die Unſterblichkeit nur in dieſem letzten ausſchließenden Verſtande gelten laſſen, ſo muß man jenen Vorſtellungen zu Liebe die beiden Stufen der Unſterblichkeit mit Leibnitz ſo unterſcheiden, daß die eine Unvergänglichkeit (indefectibilitas), die andere katexochen Unſterblichkeit (immortalitas) genannt wird. Unvergänglich iſt alles phyſiſche Leben, das thieriſche wie das menſchliche; unſterblich iſt alles perſönliche Leben, alſo das menſchliche im Unterſchiede vom thieriſchen. Dieſe Unterſcheidung hält Leibnitz beſonders den Carteſianern entgegen, die mit Hülfe der Unſterblichkeit ihren Begriff des Lebens zu ſtützen, den ſeinigen zu entkräften ſuchten. Sie halten die Thiere für ſeelenloſe Körper oder für bloße Maſchinen; denn, ſo ſagen die Carteſianer, wären die Thiere beſeelt, ſo müßten ſie unvergänglich und unſterblich ſein, und eine ſolche Behauptung wäre doch offenbar höchſt ungereimt und vernunftwidrig. „Nicht ſo vernunftwidrig, wie es den Carteſianern ſcheint," entgegnet Leibnitz, „wenn man nur den richtigen Unterſchied macht zwiſchen der Unvergänglichkeit der thieriſchen und der Unſterblichkeit der menſchlichen Seelen."*

* Commentatio de anima brutorum. VII. pag. 464.

Mais cette conservation de la personnalité n'a point lieu dans l'ame des bêtes: c'est pour quoi j'aime mieux dire

4) Leben = Entwicklung. Begriff der Entwicklung.

Die Monaden ſind urſprünglich und darum ewig. Sie ſind ihrem Urſprunge nach beſeelte Körper oder lebendige Weſen: darum iſt ihr Leben unzerſtörbar, unvergänglich, unſterblich. Da nun alles Leben als Entwicklung vor ſich geht, ſo iſt innerhalb der Grenzen der Natur, d. h. von der Weltſchöpfung bis zur Weltvernichtung jede Monade in einer beſtändigen Entwicklung begriffen. Und aus dieſem Principe der Entwicklung, dem höchſten der leibnitziſchen Metaphyſik, muß die Ordnung der Dinge oder die Kosmologie hergeleitet werden.

Das Subjekt jeder Entwicklung durchläuft eine Reihenfolge verſchiedener Zuſtände, und die abſtrakteſte Formel, worauf dieſer Proceß zurückgeführt werden kann, beſteht in der Erklärung, daß ſich etwas verändert. Von jeder Entwicklung gilt daher als die erſte und einfachſte Beſtimmung, daß ſie Veränderung iſt, und zwar eine ſolche Veränderung, in welcher die Zuſtände nicht blos auf einander folgen, ſondern jeder aus dem nächſt frühern hervorgeht, ſo daß von dem einen zum andern kein deſultoriſcher, ſondern ein allmäliger, vermittelter Uebergang ſtattfindet. In dieſem Proceſſe giebt es weder Stillſtand noch Sprünge: er bildet eine beſtändige und ununterbrochene, alſo ſtetige oder continuirliche Veränderung. Aber auch damit iſt der Begriff der Entwicklung noch nicht erſchöpft, denn es giebt Veränderungen, die wohl continuirlich ſind und doch keine

qu'elles sont impérissables, que de les appeller immortelles. Théod. Part. I. 89. pag. 527. Hinc brutorum animae personam non habent, et proinde solus ex notis nobis animalibus homo habet personae immortalitatem, quippe quae in conscientiae sui conservatione consistit, capacemque poenae et praemii reddit. Ep. VII. ad Des Bosses. pag. 441.

Entwicklung ausmachen, wie z. B. der beständige Wechsel der Tages- und Jahreszeiten. Hier verändern sich nur gewisse Beschaffenheiten, wie Licht und Schatten, Wärme und Kälte; in einer Entwicklung dagegen verändert sich nicht blos eine Qualität oder Etwas, sondern ein specifisches Etwas oder ein Individuum. Entwicklung ist daher die continuirliche Veränderung eines Individuums. Soll der Begriff der Entwicklung durch den der Veränderung ausgedrückt werden, so müssen wir hinzusetzen, daß diese Veränderung in ihrem Verlaufe continuirlich, in ihrem Charakter individuell oder specifisch ist. Die Veränderung erklärt nur, daß Etwas Anderes wird (changement). Die continuirliche Veränderung giebt die nähere Erklärung, daß dieses Anderswerden einen stetigen, ununterbrochenen Proceß ausmacht, oder daß in keinem Momente die Veränderung aufhört (changement continuel). Endlich die Entwicklung erklärt, daß dieser stetige Proceß der Veränderung in einem lebendigen Wesen oder einem Individuum stattfindet, daß alle ihre verschiedenen Zustände aus der Natur dieses Individuums als aus ihrer innern und einmüthigen Ursache folgen, daß die Veränderung mithin nach eigener Gesetzmäßigkeit oder Autonomie geschieht, und daß die specifische Natur des Individuums den besondern Inhalt, gleichsam das Detail des ganzen Processes, ausmacht (il faut qu'il y ait un détail de ce qui se change).

Ebendenselben Gang der Begriffe nimmt die Monadologie in ihren Lehrsätzen von dem natürlichen Verlauf der Monade. Sie beginnt mit der bloßen Veränderung und bestimmt die Veränderung einer Monade durch die Continuität, durch die immanente Gesetzmäßigkeit oder Autonomie, durch den specifischen Charakter. „Ich behaupte als ausgemachte Wahrheit," sagt Leibnitz, „daß alle Dinge der Veränderung unterworfen sind, also auch die Monade, und daß in jeder Monade diese Verän-

derung continuirlich geſchieht, daraus folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monade aus einem inwohnenden Principe (principe interne) hervorgehen, da von Außen her auf die Natur einer Monade nicht eingewirkt werden kann. Indeſſen muß außer dem Principe der Veränderung auch ein beſonderes Subject der Veränderung (un détail de ce qui se change) gegeben ſein, und eben dieſes beſondere Subject, dieſes Detail, macht ſo zu ſagen die Specification und die Verſchiedenheit der einfachen Subſtanzen.“ *

Dieſe ganze Auseinanderſetzung können wir in die ſchlichte Formel zuſammenfaſſen, worin Leibnitz in dem erſten (brieflichen) Entwurfe ſeines Syſtems das Princip der Entwicklung aufgeſtellt

* Monadologie 10, 11, 12. pag. 705, 706. Ich finde nicht, was ein neuerer Interpret der Monadologie bemerkt, daß der Ausdruck detail de ce qui se change dunkel ſei. Er ſagt mehr als autonome Veränderung, und man darf ihn nicht überſetzen durch „beſondere Veränderungen“. Denn ce qui se change heißt nicht Veränderung, ſondern dasjenige, was ſich verändert, oder Subject der Veränderung. Mithin iſt détail de ce qui se change der beſondere Inhalt dieſes Subjects oder die urſprüngliche Eigenthümlichkeit jeder Monade, die ſich ab origine von allen übrigen unterſcheidet. Der Ausdruck bezeichnet mithin das veränderliche Individuum oder das Individuum, welches ſich entwickelt und dadurch eine Menge verſchiedener Zuſtände in ſich vereinigt. Daß Leibnitz ſelbſt ſeinen Ausdruck eben ſo verſtanden wiſſen will, erklärt deutlich genug die Monadologie in dem unmittelbar darauf folgenden Satze: Dieſes Detail muß in der Einheit oder in dem Einfachen eine Vielheit einſchließen (ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité ou dans le simple Mon. 13). Vgl. Leibnitz' Monadologie. Von Rob. Zimmermann. S. 13, 47.

hat. Da nämlich Alles, was aus der Monade folgt, Kraftäußerung oder Handlung iſt, ſo bildet die Reihe der verſchiedenen Zuſtände, die ſie erlebt, eine Reihe von Handlungen oder eine series operationum. Dieſe Handlungen ſind in einem genauen Zuſammenhange miteinander verknüpft, ſo daß jede von ihnen aus der nächſt frühern hervorgeht, und alle mithin eine ſtetige, continuirliche Folge oder eine continuatio seriei operationum ausmachen. Und wie alle dieſe Handlungen aus der Monade ſelbſt reſultiren, ſo bildet das Individuum kraft ſeiner urſprünglichen Natur die Ordnung aller ſeiner Handlungen und das Geſetz ihrer continuirlichen Reihe. Ein Weſen iſt autonom, wenn die Geſetze ſeiner Handlungen aus ihm ſelbſt folgen. Eine autonome Reihenfolge von Handlungen iſt Entwicklung. Dieſen Begriff formulirt Leibnitz, wenn er ſagt: jede Monade enthält in ihrer Natur das Geſetz für die continuirliche Reihenfolge ihrer Handlungen (legem continuationis seriei suarum operationum), ſie enthält in ſich ihre Vergangenheit und ihre Zukunft.“ *

In dem Verlauf einer Entwicklung iſt jede Phaſe oder jede Stufe das Reſultat aller frühern und die Urſache aller künftigen: ſie enthält die einen als aufgehobene Momente und die andern als zu entfaltende Keime, als zu realiſirende Anlagen. So iſt in jedem Punkte der Entwicklung, in jedem Lebensact der Monade die ganze Entwicklungsgeſchichte des Individuums eingeſchloſſen: als Moment, ſo weit ſie vergangen iſt, und als Anlage, ſo weit ſie bevorſteht. In jeder Entwicklungsſtufe iſt die geſammte Vergangenheit transformirt, die

* Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. Lettre à Mr. Arnauld pag. 107.

gesammte Zukunft präformirt, und die Gegenwart selbst, worin sich die Monade befindet, ist das Erzeugniß ihrer Vergangenheit und die Mutter ihrer Zukunft. „Wie jeder gegenwärtige Zustand einer Monade die natürliche Folge ihrer Vergangenheit ist, so ist die Gegenwart schwanger mit der Zukunft.“ *

5) Entwicklung = Vorstellungskraft.

Jede Entwicklung bildet mithin eine unendliche Reihe verschiedener Zustände, die in jedem Moment einer einfachen Einheit gleichkommt, die insgesammt ein einziges Individuum ausmacht, welches alle jene verschiedenen Zustände aus sich erzeugt und deren gesetzmäßige Reihenfolge durchwandert, indem es fortwährend dasselbe mit sich identische Wesen bleibt. Das Individuum ist von diesen verschiedenen Zuständen nicht die Summe, sondern das Subject, nicht die arithmetische, sondern die metaphysische, d. h. untheilbare Einheit. Also darin besteht der Begriff der Entwicklung, daß eine untheilbare Einheit unendliche Mannigfaltigkeit in sich schließt. Aber das Mannigfaltige kann in der einfachen Einheit nicht materialiter, sondern nur idealiter, nicht als Theil, sondern nur als Vorstellung enthalten sein. Wir sagten früher, daß in der ursprünglichen Natur des Individuums die gesammte Entwicklung präformirt oder vorgebildet sei: diese Vorbildung ist Vorstellung, und die Kraft, welche jeder Entwicklung als thätiges Princip zu Grunde liegt, ist daher die Kraft der Vorstellung, die unter allen Kräften

* Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précedent, tellement que le présent y est gros de l'avenir. Monad. 22. pag. 706. — On peut dire, qu'en elle, comme par-tout ailleurs, le présent est gros de l'avenir. Répl. aux réfl. de Bayle pag. 187.

allein im Stande iſt, in der Einheit die Vielheit auszudrücken (multorum in uno expressio).* Wenn wir überhaupt jeden Zuſtand der Monade als Kraftäußerung oder Handlung betrachten, ſo muß natürlich auch der Zuſtand der Präformation als Thätigkeit, als Ausdruck urſprünglicher Kraft angeſehen werden. Im Zuſtande der Präformation iſt präſent, was die Entwicklung in einer Reihenfolge von Stufen verwirklicht: alſo iſt die Kraft, die jenen Zuſtand begründet, eine ſolche, welche präſent macht, d. i. eine vis repraesentativa oder Vorſtellung. Wir verſtehen daher unter Vorſtellung die Kraft der Entwicklung, und es leuchtet uns vollkommen ein, wie die leibnitziſche Philoſophie zu dieſem Begriffe geführt wird. Sie muß ihn ergreifen, indem ſie die Monade als Entwicklung eines Individuums betrachtet. Entwicklung iſt zweckthätige Kraft. Was iſt zweckthätige Kraft? Offenbar eine ſolche, die Zwecke ſetzt. Zwecke, Formen, Ordnungen, die Mannigfaltiges zur Einheit verknüpfen, können nur geſetzt werden durch bildneriſche, formirende, vorſtellende Kräfte. Wie es keine Entwicklung ohne Zwecke giebt, ſo giebt es keine Zwecke ohne Vorſtellung, ohne zweckſetzende oder vorſtellende Kräfte. Damit iſt zugleich erklärt, daß und warum Vorſtellung und Bewußtſein verſchieden ſind: es giebt bewußtloſe Vorſtellungen, weil es bewußtloſe Entwicklungen giebt. Vorſtellung und bewußte Vorſtellung verhalten ſich wie das Genus zur Species, und es wird ſich zeigen, wie das Bewußtſein einen beſondern Fall oder eine beſondere Stufe der vorſtellenden Kraft bildet. In dieſem univerſellen, metaphyſiſchen Verſtande, in welchem allen Monaden die Kraft der Vorſtellung zukommt,

* Cum Perceptio nihil aliud sit, quam multorum in uno expressio, necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse. — Ep. III. ad Des Bosses. pag. 438.

nennen wir dieſe mit Leibnitz Perception.* Die Perception, d. h. die vorſtellende oder zweckthätige Kraft iſt das Princip aller Entwicklung und alles Lebens. „Das Leben," ſagt Leibnitz in ſeinem Briefe an Wagner „iſt ein principium perceptivum." **

Die vorſtellende Kraft iſt die letzte Erklärung der zweckthätigen, wie dieſe ſelbſt die erſte Erklärung des Lebens und der Entwicklung war. Sie iſt der eigentliche und höchſte Ausdruck für jenes Princip der Monade, welches früher thätige Kraft, Form, Seele genannt wurde. Darum beſteht in jeder Monade zwiſchen der vorſtellenden und bewegenden Kraft genau daſſelbe Verhältniß, welches wir dargethan haben zwiſchen Seele und Körper, Leben und Mechanismus, Endurſachen und wirkenden Urſachen. Wie die Seele den Körper, ſo ſchließt die vorſtellende Kraft die bewegende in ſich und gilt als deren Princip. Nachdem auf dieſes Princip, als auf ihr höchſtes, die urſprüngliche und einmüthige Kraft der Monade zurückgeführt iſt, ſo haben ſich damit zwei Probleme vorbereitet, deren Auflöſung bevorſteht. Wie erklärt ſich aus der vorſtellenden Kraft die bewegende Kraft oder der Körper? Wie erklärt ſich aus der vorſtellenden Kraft die bewußte Vorſtellung oder der Geiſt? Es handelt ſich um die Verſöhnung dieſer beiden großen Gegenſätze: auf der einen Seite zwiſchen Bewegung und Vorſtellung, auf der andern zwiſchen bewußtloſer und bewußter Vorſtellung. Wenn es erlaubt iſt, hier einen mathematiſchen Ausdruck zu brauchen, der die Löſung der Aufgabe mehr andeuten als erklären ſoll, ſo hat

* Perceptio nihil aliud est quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna. Comm. de anima brutorum. VIII. pag. 464.

** Vita est principium perceptivum. Ep. ad Wagnerum de vi activa corp. III. pag. 466.

Leibnitz in dem Begriff der bewußtloſen Vorſtellung gleichſam die harmoniſche Mitte getroffen in dem Verhältniß von Natur und Geiſt; denn die bewußtloſe Vorſtellung bezieht ſich auf die Natur des Körpers, weil ſie bewußtlos, auf die Natur des Geiſtes, weil ſie Vorſtellung iſt. Die Frage heißt, wenn alle Dinge Monaden, alle Monaden vorſtellende Kräfte ſind: was ſind die Körper, was ſind die Geiſter?

Achtes Capitel.

Die Kraft der Vorstellung.

I. Die metaphysische Bedeutung der vorstellenden Kraft. Unterschied zwischen Vorstellung und Bewußtsein (Perception und Apperception). — Die Vorstellung als thätiges Princip. Vorstellung und Streben (Perception und Appetition). II. Das Weltgesetz der Analogie. Thatsache der Vorstellungen im Menschen. Verwandtschaft aller Dinge im Universum. Allgegenwart der vorstellenden Kräfte. III. Der Mikrokosmus. Die Monade als Vorstellung des Individuums. Die Monade als Vorstellung aller Individuen oder als Repräsentant des Universums. Die Monade als Mikrokosmus oder als active Weltvorstellung (lebendiger Spiegel).

Daß alle Dinge Monaden, alle Monaden vorstellende Wesen sind, dieser Satz scheint es zu sein, welcher die leibnitzische Philosophie dem sogenannten gesunden Menschenverstande, mit dem sie so geschickt zu verkehren wußte, wieder verdunkelt und hauptsächlich bewirkt hat, daß diese Lehre mehr gerühmt als verstanden worden und trotz ihres populären Namens und ihrer großen Verbreitung bis auf die jüngsten Tage eine räthselhafte Erscheinung geblieben ist. Leichter zugänglich als die Lehre Spinozas, war sie schwerer verständlich als diese. Wenigstens theilt in dem letzten Punkte Leibnitz das Schicksal seines Vorgängers, daß ein Jahrhundert vergehen mußte, bevor die Tiefe seiner Weltanschauung erkannt wurde. Erst mußte die Kritik der reinen Vernunft, die

Wiſſenſchaftslehre, die Transſcendentalphiloſophie überhaupt, das Erkenntniß- und Vorſtellungsvermögen unterſucht, aufgeklärt, in ſeiner Priorität dargethan haben, bevor in Schelling die Epoche aufgehen konnte, welche wirklich im Stande war, den Gegenſatz zwiſchen Spinoza und Leibnitz zu verſöhnen, und erſt Schelling durfte erklären, daß die Zeit gekommen ſei, wo man einen Leibnitz werde wiederherſtellen können. Er durfte es erklären, aber es bleibe dahin geſtellt, ob ſich ſeine Weiſſagung ſchon erfüllt hat.

Indem die leibnitziſche Philoſophie die Kraft der Vorſtellung zum Weſen aller Dinge macht, ſo verwandelt ſich dieſes Lehrgebäude, welches noch eben in der Natur der Dinge ſo feſt gegründet ſchien, für die Meiſten in ein Luftgebilde, das mit der Natur und Erfahrung nichts mehr gemein hat. Aus dem neuen Syſteme der Natur, dem ſelbſt die Grundſätze der Materialiſten nicht widerſtehen konnten, weil es ſie (relativ) berechtigte und in ſich aufnahm, macht die Monadologie, ſo ſcheint es, einen übertriebenen Idealismus, dem die nüchterne und exakte Anſchauung der Dinge unmöglich nachkommt. Der bloße Name Idealismus, ſo wenig darunter gedacht wird, genügt in den meiſten Fällen, und namentlich heutzutage, um ein ſo bezeichnetes Syſtem unter die leeren und bedeutungsloſen Träume zu rechnen. So oder doch faſt ſo erſcheint den Idioten neben Plato auch Leibnitz gerade in den tiefſten Gedanken ſeiner Philoſophie, und es bleibt an dem Urheber der Monadenlehre nichts merkwürdig, als was jetzt vollkommen unerklärlich ſcheinen muß, daß nämlich dieſer ſo übertriebene Idealiſt zugleich ein ſo großer Mathematiker, ein ſo großer Phyſiker war, daß er es war nicht auf Koſten, ſondern auf Grund ſeiner Principien.

Indeſſen wird ſich zeigen, daß Leibnitz, indem er jedem Weſen die Kraft der Vorſtellung zuſchreibt, dem Naturalismus ſo wenig Abbruch thut, daß er ihn vielmehr tiefer anlegt und weiter ausbildet, daß im Sinne der Monadenlehre der Begriff

der Vorſtellung nichts der Natur unterlegt oder in ſie hineindichtet, was ſie nicht ſelbſt klar und deutlich bekundet. Nur muß ſich die Darſtellung der leibnitziſchen Philoſophie hüten, daß ſie jenen Begriff nicht gleich in die erſte Linie des Syſtems ſtellt, wohin der Philoſoph ſelbſt ſein principium perceptivum niemals geſtellt hat. Ich ſage niemals, wenn man nämlich mit einiger Sorgfalt den Gang ſeiner Gedanken verfolgt, wenn man dieſen Gedankengang ſeines Syſtems nicht in einer, ſondern in allen darauf bezüglichen Schriften beobachtet. Wie zufolge der leibnitziſchen Weltanſchauung in der Natur der Dinge eine fortſchreitende Ordnung ſtattfindet von den niedern Weſen zu den höhern, ſo erhebt ſich dieſe Weltanſchauung ſelbſt in genetiſcher Weiſe von den niedern Begriffen zu den höhern, und der höchſte, den ſie innerhalb ihres Princips erreicht, iſt eben der Begriff der vorſtellenden Kraft: das iſt die höchſte Form, gleichſam die höchſte Potenz, für die urſprüngliche Kraft der Monade. Nun ſetzt der höhere Begriff ſtets die niedern voraus, und nur wenn dieſe Bedingungen ſämmtlich dargelegt und erfüllt ſind, kann jener richtig erkannt, richtig dargeſtellt werden. Die vorſtellende Kraft ſetzt voraus die Entwicklung, dieſe die zweckthätige Kraft, dieſe die thätige, dieſe die leidende, und der elementare Begriff der Kraft überhaupt wurde inducirt aus der Thatſache der körperlichen Bewegung. Das iſt eine Reihenfolge von Begriffen, die nicht von der Succeſſion der Zeit, auch nicht von dem Syſtem der Natur, ſondern von der Darſtellung dieſes Syſtems gilt oder von dem wiſſenſchaftlichen Gange unſeres Verſtandes. Die vorſtellende Kraft iſt nicht etwa ſpäter als die bewegende, ſondern beide ſind gleich urſprünglich, wie die Monade ſelbſt; ſie folgt auch nicht aus den frühern Begriffen, wie ein mathematiſches Concluſum, ſondern ſie iſt das abſolut Erſte (natura prius), woraus zuletzt alles Andere deducirt werden muß: ſie erklärt die Entwicklung und zweckthätige Kraft, wie dieſe ſelbſt Leben und

Bewegung erklärt haben. Aber für uns, die wir der ſinnlichen Anſchauung folgen, für uns iſt das Sinnliche zunächſt bekannter als das Nichtſinnliche, die Bewegung bekannter als die Vorſtellung, der Körper bekannter als die Seele, das Phyſiſche überhaupt bekannter als das Metaphyſiſche. Wie es nun die Aufgabe der Wiſſenſchaft iſt, aus dem Bekannten das Unbekannte zu entwickeln, ſo iſt für uns der bekannte, erſte, in dieſem Sinne frühere, Begriff die bewegende Kraft, und mit dieſem Datum beginnt daher jene wiſſenſchaftliche Ordnung der Begriffe, deren letztes (in dieſem Sinne ſpäteſtes) Glied die vorſtellende Kraft ausmacht. Genau ſo unterſcheidet auch Ariſtoteles in den Analytika zwiſchen dem, was an ſich das Erſte oder Frühere (φύσει oder λόγῳ πρότερον) und dem, was für uns das Erſte oder Frühere iſt (πρὸς ἡμᾶς πρότερον, φύσει oder λόγῳ δεύτερον). Die Geſetze und Gattungen der Dinge ſind τὸ φύσει πρότερον; die Phänomene und Individuen τὸ πρός ἡμᾶς πρότερον.

In ſeinem wahren Verſtande aufgefaßt, erſcheint das leibnitziſche principium perceptivum als ein höchſt einfacher und naturgerechter Gedanke, deſſen unvermeidliche Wahrheit auch dem Idioten einleuchten muß. Um zu dieſem Begriffe oder dem Satze zu kommen, daß alle Dinge vorſtellende Weſen ſind, laſſen ſich zwei verſchiedene Wege einſchlagen, auf denen Leibnitz ſelbſt ſein Princip erreicht hat, und die beide gleich exact, gleich naturgerecht ſind, da ſie nicht von irgend einer hypothetiſchen Anſicht, ſondern von feſten Thatſachen ausgehen. Es darf nach den vorausgegangenen Erklärungen für eine feſte Thatſache gelten, daß in jedem Dinge eine formgebende Kraft exiſtirt, oder daß jedes Ding eine eigenthümliche, in ſeiner Natur begründete Individualität bildet. Und es darf zweitens als Thatſache feſtſtehen, daß im Menſchen Vorſtellungen, bewußte Vorſtellungen vorhanden ſind: eine Thatſache, die ſich beweiſt, indem ſie behauptet wird: denn jedes Wort iſt das Zeichen einer Vorſtellung.

Man erkläre dieſe beiden gegebenen Thatſachen: das Datum der Form in allen Dingen, das Datum der Vorſtellungen im Menſchen. Man erkläre ſie, d. h. man zeige, unter welchen Bedingungen allein Formen in der Natur, Vorſtellungen im Menſchen möglich ſind. Die Analyſe dieſer beiden Thatſachen führt zu dem leibnitziſchen principium perceptivum.

I. Die metaphyſiſche Bedeutung der Vorſtellung.

Perception und Apperception.

Einheit in der Verſchiedenheit und Verſchiedenheit in der Einheit iſt der allgemeinſte, erklärende Ausdruck für den Begriff der Form. Man mag die Form eines Dinges noch ſo körperlich auffaſſen, ſo erſcheint ſie doch allemal als ein einmüthiges Ganzes, worin jeder Theil im genaueſten Zuſammenhang ſteht mit allen übrigen, worin jeder Theil, weil er nur im Ganzen exiſtirt, das Ganze ſelbſt darſtellt. Wenn ich z. B. nur auf den Stoff irgend eines Dinges, etwa dieſes Steines, achte, ſo ſehe ich nichts als ein Stück Marmor von ſolcher Farbe, ſoviel Gewicht u. ſ. w.; wenn ich auf ſeine eigenthümliche Form aufmerke, ſo erſcheint mir in dieſem Marmorblock der Torſo einer Bildſäule, nicht jeder beliebigen, ſondern es ſei der Fuß eines männlichen Körpers, der nur einem Jupiter angehören konnte. Es iſt gewiß, daß ein vollkommener Kenner der Kunſt und des Alterthums in jedem Torſo unfehlbar die ganze Bildſäule erkennen wird, wie der Botaniker in dem Blatt die ganze Pflanze, der Anatom in dem Knochen das ganze Thier erkennt. Und doch iſt ein Torſo *nicht* die Bildſäule, der Fuß *nicht* der ganze Körper, aber er macht ihn erkennbar, er *ſtellt ihn vor*, er iſt mithin die *Vorſtellung* oder der Repräſentant deſſelben: er iſt dieſe Vorſtellung für den Kenner ſeiner Natur, der nur als Theil dieſes Ganzen den Torſo vorſtellen kann; er iſt dieſe Vorſtellung *an ſich* ſelbſt, weil er ſeiner Form nach nur als

Theil dieſes Ganzen, nur im Zuſammenhang mit dieſen andern Theilen exiſtiren konnte. So iſt die ganze Bildſäule die Vorſtellung deſſen, was die künſtleriſche Phantaſie darin ausgeführt hat. Und auch der rohe Marmorblock, den die Hand des Künſtlers nicht angerührt, enthält mehr in ſeiner Natur als die ſinnlichen Beſchaffenheiten, die ſich bei dem erſten Eindruck kund geben, und die er mit andern Maſſen gemein hat. Dem Geologen z. B., der dieſe Natur verſteht, ſagt der rohe Stein ebenſoviel als ein Torſo dem Archäologen, als ein Blatt dem Botaniker oder ein Knochen dem Anatom: dem Geologen *repräſentirt* jeder Stein eine beſtimmte Gebirgsart der Erde, und wie hier allein das wahre Weſen des Steins entdeckt wird, ſo müſſen wir erklären, *daß überhaupt jedes Ding ſeine wahre ganze Natur nur vorſtellen oder repräſentiren kann.* Will man ſagen, die Vorſtellung ſei in uns und nicht in den Dingen? Unſere Vorſtellung iſt nur dann wahr, wenn ſie mit der Natur der Dinge übereinkommt, wenn jedes Ding, wäre es bewußt, ſich ſelbſt eben ſo vorſtellen müßte, als es von uns vorgeſtellt wird. Der Unterſchied liegt nur darin, daß wir *wiſſen*, was die Dinge vorſtellen, während die Dinge ſelbſt nichts davon wiſſen, daß in uns die Vorſtellung *bewußt*, in jenen *unbewußt* iſt. Weil ſie unbewußt iſt, darum ſollte ſie weniger Vorſtellung ſein? Weil die Dinge nicht wiſſen, was ſie thun, darum ſollten ſie nichts thun? Es handelt ſich bei dem Begriffe der Vorſtellung gar nicht um den Begriff des Bewußtſeins, und man darf einem Leibnitze nicht die Schwärmerei aufbürden, daß er die Dinge anthropomorphiſire, indem er allen Weſen vorſtellende Kräfte zuſchreibt, daß er ſie ihrer wahren Natur entkleide und in irgend welche Fabelwelt verſetze. Die bewußte Vorſtellung iſt ein menſchliches Vermögen, alſo ein pſychologiſcher Begriff; die Vorſtellung als ſolche, die nackte Vorſtellung, iſt eine Naturkraft, alſo ein univerſelles oder meta-

physisches Princip. Diesen Unterschied hebt Leibnitz stets hervor, wenn er das letztere einführt; er bezeichnet die Vorstellung überhaupt, das metaphysische Princip, als Perception, die bewußte (menschliche) Vorstellung, den psychologischen Begriff, als Apperception, und es wird sich später zeigen, welcher Unterschied und welcher Zusammenhang zwischen beiden stattfindet. Perception ist die Kraft der Form, d. i. die Kraft, welche Vieles vereinigt, Mannigfaltiges zur Einheit verbindet. Einheit und Zusammenhang überhaupt, ob sie die Dinge oder die Theile eines Dinges verknüpfen, können niemals sinnlich dargethan, sondern immer nur vorgestellt werden: sie sind also Vorstellungen in objektivem Sinn, d. h. solche, die in den Dingen selbst existiren und darum vorstellende Kräfte in den Dingen selbst beweisen. Oder man müßte etwa meinen, daß der Zusammenhang und die Einheit der Dinge nur in uns, nicht in den Dingen selbst vorgestellt seien, nur in uns, nicht in den Dingen selbst existiren: eine Meinung, welche dem Standpunkte der dogmatischen Philosophie nicht angehört. Wo Mannigfaltiges in einfacher Einheit oder in individuo existirt, da ist Vorstellung, und wo Vorstellung ist, da ist vorstellende Kraft oder Perception. So erklärt die Monadologie: „der vorübergehende Zustand, der in der Einheit oder in der einfachen Substanz eine Vielheit einschließt und darstellt (représente), ist eben Dasjenige, was man Vorstellung oder Perception nennt und was, wie sich später zeigen wird, wohl zu unterscheiden ist von der Apperception oder dem Bewußtsein." *

Die thätige Vorstellung. Vorstellung und Streben. Perception und Appetition.

Da sich nun jedes Individuum entwickelt, so verändert es fortwährend seine Form oder seine Vorstellung; es bildet mithin

* Monadologie Nr. 14. pag. 706.

aus eigener Kraft eine gesetzmäßige Reihenfolge von Vorstellungen und ist fortwährend in dem Streben begriffen, von einem Zustande zum andern, von diesem Ausdrucke seiner Individualität zu jenem, d. h. von Vorstellung zu Vorstellung überzugehen. Die Perception ist darum kein todtes, sondern ein lebendiges Princip; wenn auch keine bewußte Handlung, so ist sie doch immer eine Handlung oder ein thätiges Streben: die Dinge sind aktive Vorstellungen, sie werden nicht blos von uns vorgestellt, sondern sie stellen selbst vor, was sie sind, wenn sie auch nicht sich selbst ihr Wesen vorstellen. Daß die Perception bewußtlose Vorstellung sei, erklärt Leibnitz, indem er sie von der Apperception unterscheidet; daß sie thätige Vorstellung ist, erklärt der Ausdruck Appetition (appetitus, agendi conatus, tendance): „die Thätigkeit des innern Princips, welche die Veränderung oder den Uebergang von einer Vorstellung zur andern bewirkt, kann Streben (appétition) genannt werden.“* Vorstellung und Streben (Perception und Appetition) gehören nach Leibnitz zum Wesen jeder Individualität. Damit soll erklärt sein, daß die Vorstellung thätig ist, daß sie in den Dingen selbst existirt als deren eigene Kraft und deren eigenes Streben, mit einem Wort als das Princip der Entwicklung.**

Ich weiß nicht, was man gegen diesen so gefaßten Begriff einwenden, noch weniger, wie man ihn der leibnitzischen Philosophie verdenken kann, wenn man sich in ihren ersten Grundbegriffen

* Monadologie 15. — Ita in omni Entelechia primitiva perceptioni respondet appetitus seu agendi conatus ad novam perceptionem tendens. Comment. de anima brut. XII. pag. 464.

** — Quod Monadis nomine appellare soles, in quo est velut perceptio et appetitus. De ipsa natura. Nr. 12. pag. 158.

zurechtfindet. Es nimmt doch nicht Wunder, daß die Maschine, welche ein Mechaniker baut, in dem Entwurfe desselben als Vorstellung und Plan existirt, daß diese Vorstellung der Ausführung des Werkes vorangeht, daß in dem ausgeführten Werke alle Theile und Bewegungen nach eben jener Vorstellung, eben jenem Zwecke des Baumeisters eingerichtet sind? Nun setze man an die Stelle der künstlichen Maschine die natürliche, den lebendigen Körper, der sich aus eigener Kraft theilt, bewegt, gestaltet. Die lebendige Maschine sollte um so viel jedes Kunstwerk übertreffen und gerade dasjenige entbehren, was im Kunstwerke das Wesentliche, die Ordnung und Einheit seiner Theile ausmacht, nämlich die planmäßige Vorstellung? Das eben ist ja die größere, unerreichbare Vollkommenheit der Natur, daß ihre Werke nach eigenen, eingebornen Vorstellungen handeln, daß sie sich selbst aufbauen und entwickeln, während die Werke der Kunst gemacht werden und fremde Vorstellungen verkörpern. Wo Zwecke sind, da müssen Vorstellungen sein, denn jeder Zweck ist eine Vorstellung, jede zweckthätige Kraft eine vorstellende. So gewiß es Zwecke in der Natur und in jedem natürlichen Individuum giebt, so gewiß giebt es Vorstellungen. Was schlechterdings nur aus Vorstellungen erklärt werden kann, das muß in der Natur so gut als in der Kunst daraus erklärt werden. Die ganze Natur im Geiste von Leibnitz läßt sich einem lebendigen Bau vergleichen, worin jeder Theil von selbst, gleichsam durch einen eingebornen Instinkt, die ihm gebührende Stelle einnimmt. In einem künstlichen Bau kann ich den Zusammenhang der Theile, die Ordnung und Form des Ganzen nur aus dem Plan und der Vorstellung des Architekten erklären: und in der Natur sollte die lebendige Harmonie aller Wesen, dieses vollkommenste der Werke, das Weltgebäude selbst, nichts sein, als ein Spiel des blinden und planlosen Zufalls? Die Vorstellung, welche der Baumeister jedem Theile anweist, indem er mit technischer Kraft alle zu einem

harmoniſchen Ganzen vereinigt, — dieſe Vorſtellung, um im Bilde zu bleiben, behauptet in der Natur jedes Ding von ſelbſt durch ſeine urſprüngliche, eingeborne Kraft. Wenn z. B. die Säule eine Monade wäre oder ein lebendiger Körper, ſo würde ſie ſich ſelbſt aufrichten, ſie würde ſelbſt in die Reihenfolge der Säulen eintreten, ſie würde ſich in dieſe maaßvolle Entfernung von der andern Säule begeben, ſie würde mit einem Worte von ſelbſt ſo handeln, wie ſie jetzt, da ſie keine Monade iſt, nach dem Plane des Künſtlers gezwungen wird, zu handeln oder vielmehr zu dienen.

Es bleibt mithin nur das Dilemma übrig: entweder mit Spinoza und den Materialiſten alle Formen und Zwecke in den Dingen zu leugnen oder ſie mit Leibnitz zu behaupten, als urſprüngliche Kräfte zu behaupten und darum zu erklären, daß alle Dinge vorſtellende Weſen ſind. Dieſes Dilemma iſt nach dem Gange der Philoſophie für Leibnitz entſchieden.

II. Das Weltgeſetz der Analogie.

Weil uns die Vorſtellung nur im Menſchen bekannt iſt, darum wollten wir ſie in den andern Weſen leugnen und die leibnitziſche Philoſophie abenthenerlich finden, weil ſie die Allgegenwart vorſtellender Kräfte lehrt? Nun ſo unterſuche man doch dieſe bekannte Thatſache der menſchlichen Vorſtellung, ob die Erklärung derſelben nicht nothwendig den Weg einſchlagen muß, der uns mit Leibnitz in demſelben Principe zuſammenführt! Woher kommen die Vorſtellungen im Menſchen? Aus dem Körper können ſie nicht erklärt werden. Denn die körperliche Kraft erzeugt nur Bewegungen, und aus Bewegungen folgen niemals Vorſtellungen. Es hieße den Geiſt durch eine generatio aequivoca erklären, wenn man die Perceptionen aus mechaniſchen Kräften herleiten wollte. „Man muß bekennen," erklärt die Monadologie, „daß die Vorſtellung und was mit ihr zuſammen-

hängt, nicht durch mechaniſche Gründe, d. h. durch Figuren und Bewegungen erklärt werden kann."* Die Vorſtellungen werden daher aus der Seele abgeleitet werden müſſen: ſie ſind der ſpontane Ausdruck des menſchlichen Geiſtes. Iſt aber nur der menſchliche Geiſt fähig, Vorſtellungen aus ſich zu erzeugen, er allein unter allen übrigen Weſen, ſo giebt es im ganzen Weltall nichts dem menſchlichen Geiſte Aehnliches und Verwandtes, ſo iſt der Menſch losgetrennt von den Dingen, womit die Natur ihn umgeben und verknüpft hat, und er erſcheint wie ein ἅπαξ λεγόμενον im Buche der Schöpfung. Er iſt dann nicht blos ein abſolut eigenthümliches, ſondern ein unerklärliches und wunderbares Weſen. Wir müßten ihn anſehen, wie etwa der Hiſtoriker ein Volk anſieht, das er nicht weiter ableiten, dem er keinen Platz in der Völkerverwandtſchaft anweiſen kann; ein ſolches Volk heißt Autochthonen oder Aboriginer: das iſt ein Name, der im Zuſammenhang der Geſchichte, in dem Contexte der Ethnographie eine Lücke bezeichnet. Iſt die Kraft der Vorſtellung nur im Menſchen einheimiſch als ein Monopol, das er mit keinem andern Weſen theilt, ſo iſt zwiſchen dem Menſchen und den übrigen Dingen ein Hiatus, und wie dort der Faden der Geſchichte zerreißt in der Hand des Hiſtorikers, ſo hier der Faden der Natur in der Hand des Philoſophen. Eine ſolche Lücke annehmen, hieße den Zuſammenhang in den Dingen verneinen und damit die Möglichkeit einer Erkenntniß aufgeben. Was zuſammen exiſtirt, muß auch zuſammen gehören, und kein Ding darf von der Natur aller übrigen eine abſolute Ausnahme machen. Gleichviel nach welchem Geſetze die Dinge geordnet ſind: ſie ſind geordnet, ſie ſind mit einander verbunden, und eine gewiſſe Uebereinſtimmung, eine gewiſſe Verwandtſchaft muß unter allen Statt finden nach jenem Satze des Hippokrates:

* Monadologie Nr. 17. pag. 706.

σύμπνοια πάντα.* Es giebt ein Naturgeſetz der Analogie, welches erklärt, daß alle Dinge, die das Univerſum vereinigt, zu derſelben Familie gehören, daß ſie durch eine Verwandtſchaft verbunden ſind, welche die größte Mannigfaltigkeit individueller Unterſchiede erträgt und ſelbſt durch den Abſtand der Extreme nicht aufgehoben wird. Die Natur kennt ebenſowenig Kaſten als abſolute Gleichheit, und das Vermögen, womit ſie das höchſte ihrer Weſen ausſtattet, davon iſt auch das letzte derſelben nicht gänzlich ausgeſchloſſen. Die Kraft, welche im Menſchen mit voller Energie gegenwärtig iſt, kann in keinem Dinge vollkommen abweſend ſein, ſie regt ſich in allen; nur daß ſie in den niedern mit geringerer Macht handelt und darum nicht ſo deutlich und manifeſt hervortritt. Gäbe es in der Natur keine Analogie, ſo gäbe es in der Naturwiſſenſchaft nicht allgemeingültige Geſetze. Um zu allgemeinen Sätzen, zu allgemeinen Wahrheiten zu kommen, muß die Erfahrung mit der Induction die Analogie vereinigen. Die bloße Erfahrung kennt nur Fälle. Die Analogie macht aus den Fällen Geſetze. Was in dieſem Fall die Induction beweist durch eine Analyſe der gegebenen Thatſache, was hier die Erfahrung in einem particularen Urtheile ausſpricht, das verallgemeinert die Analogie, indem ſie die entdeckte Eigenſchaft von dieſer Naturerſcheinung auf alle ähnlichen Naturen überträgt. Aus der Thatſache dieſer Bewegung induciren wir die Kraft, die dynamiſche Natur dieſes Körpers; die Erfahrung kann nicht leugnen, daß ſich alle Körper bewegen: darum darf die Analogie behaupten, daß in allen Körpern bewegende Kräfte exiſtiren. So beweist die Erfahrung die Vorſtellung im Menſchen und daraus die vorſtellende Kraft in der menſchlichen Seele. Iſt nun der Menſch keine Ausnahme von den Dingen, ſo iſt er auch

* Tout est conspirant (σύμπνοια πάντα) comme disait Hippocrate. Nouv. Ess. Avant-propos. pag. 127. cf. Monadologie 61.

als vorstellendes Wesen keine solche Ausnahme, so müssen die Kräfte der Dinge den Kräften des Menschen verwandt, Analoga des menschlichen Geistes oder vorstellende Wesen sein: sie müssen es sein in dem gewissen Sinne, der nicht das menschliche Bewußtsein, nur die Analogie mit demselben einschließt. Hier gilt von der Vorstellung das Dilemma, welches Fichte vom Selbstbewußtsein behaupten durfte: entweder es giebt überhaupt keine Vorstellung oder sie ist allgegenwärtig. Nun ist im Menschen die Vorstellung als Thatsache gegeben; diese Thatsache ist das bekannteste Datum der gewissesten Erfahrung: denn keine Erfahrung ist gewisser als die eigene, kein Datum bekannter als die eigene Handlung. Weil im Menschen die Kraft der Vorstellung entschieden da ist, darum müssen analoge Kräfte in allen Dingen existiren, oder die menschliche Vorstellung wäre ein Fremdling in der Natur und ein Wunder für die Philosophie. „Wenn wir demnach," sagt Leibnitz in seiner Abhandlung über das Wesen der Natur, „unserm Geiste die eingeborne Kraft innerer Thätigkeit zuschreiben, so dürfen, ja müssen wir sogar auch in den andern Seelen, Formen, oder, wenn man will, substantiellen Naturen ebendieselbe Kraft behaupten, oder man müßte meinen, daß unter allen uns bekannten Wesen die Geister allein thätig seien, und daß jede Kraft innerer und, so zu sagen, lebendiger Thätigkeit von dem Bewußtsein begleitet werde: Meinungen fürwahr, die durch keinen Grund bewiesen und gegen alle Wahrheit vertheidigt werden. — Ueberall müssen sich Seelen oder doch Analoga derselben finden." * „Denn bei solcher Einförmigkeit, wie meiner Ansicht nach in der ganzen Natur beobachtet ist, darf man überall sonst, in jeder Zeit und an jedem Orte, sagen: es ist alles wie hier (c'est tout comme ici), verschieden

* De ipsa natura Nr. 10. 12. pag. 157. 158.

nur im Verhältniß der Größe und Vollkommenheit; ſo können die entfernteſten und verborgenſten Dinge vollkommen dargethan werden nach der Analogie deſſen, was uns ſichtbar und offenbar iſt."* „Alles in der Natur iſt analog."**

III. Der Mikrokosmus.

So haben uns verſchiedene Wege, die aber beide von wohlbegründeten Thatſachen ausgingen, zu dem Satze geführt, daß alle Dinge vorſtellende Weſen ſind. Wer dieſe Wahrheiten länger beſtreiten will, der beſtreite, daß es Formen, nothwendige Formen in allen Dingen, — Vorſtellungen, bewußte Vorſtellungen im Menſchen giebt; wer die vorſtellende Kraft auf die menſchliche Seele einſchränkt, der möge den Menſchen als Ausnahme von den Naturgeſetzen betrachten und zuſehen, wie er dem Bedürfniſſe der Wiſſenſchaft genugthut! Das leibnitziſche principium perceptivum gründet ſich auf das Princip der Individualität und auf das Geſetz der Analogie. Dieſe beiden Stützen müſſen umgeworfen werden, wenn jenes Princip fallen ſoll. Man widerlege alſo das Princip der Individualität, das Geſetz der Analogie! Um es zu können, muß man dem einen das Syſtem der bloßen Cauſalität, den Begriff der ſelbſtloſen Modi, und dem andern den ſchroffen Dualismus von Denken und Ausdehnung, Vorſtellung und Bewegung, Geiſt und Körper von Neuem entgegenſetzen, d. h. man muß gegen Leibnitz die vergangenen und durch Leibnitz entkräfteten Geiſter von Carteſius und Spinoza wieder heraufbeſchwören, um das principium perceptivum zu vertreiben. Oder man gebe zu, was Leibnitz entdeckt hat, die ſpontane Kraft in allen Dingen; man gebe zu, was daraus folgt: daß

* Consid. sur le principe de vie pag. 432.

** Itaque omnia in natura analogica sunt. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. IV. pag. 466.

jedes Ding ein Individuum und darum alle Dinge analog ſind; man gebe zu, was daraus folgt: das principium perceptivum oder die Allgegenwart vorſtellender Kräfte! Denn in der That iſt der letzte Begriff nur die vollſtändige und folgerichtige Erklärung des erſten.

Jede vorſtellende Kraft hat ihren beſtimmten Inhalt, denn es muß in jeder Vorſtellung Etwas vorgeſtellt werden. Was ſtellen die Dinge vor? Sie ſtellen vor, was ſie ſind; ſie ſind, was ſie entwickeln; ſie entwickeln ihre Individualität, und dieſe, weil ſie allein durch Entwicklung oder in einer unendlichen Reihe verſchiedener Zuſtände und Handlungen ſich vollkommen darthun läßt, kann ihren geſammten Inhalt nur in der Form der Vorſtellung präſent machen. Jedes Ding iſt die Vorſtellung ſeiner Individualität. Aber jede Individualität, ſo wenig ſie mit den andern Weſen unmittelbar communicirt, iſt doch ſelbſtthätig davon unterſchieden und beſteht nur in dieſem Unterſchiede als dieſe Individualität. Es iſt unmöglich, daß eine Monade allein exiſtirt, und wenn ſie auch nicht durch andere iſt, ſo iſt ſie doch mit ihnen zugleich und ſetzt in ihrem Begriffe deren Daſein voraus. Es iſt mithin unmöglich, daß eine Monade allein gedacht, allein vorgeſtellt wird ohne die andern, die in einer nothwendigen Ordnung, wenn auch nicht durch phyſiſchen Einfluß, mit ihr zuſammenhängen. Es iſt alſo auch unmöglich, daß ein Ding ſeine Individualität allein vorſtellt, ohne in dieſe Vorſtellung unmittelbar alle übrigen Individuen einzuſchließen. Nennen wir den Inbegriff oder die Ordnung aller Dinge Welt (κόσμος), ſo iſt dieſes Individuum nur in dieſer Welt, in dieſer Ordnung der Dinge, möglich und kann ohne dieſelbe weder ſein noch begriffen werden, ſo ſchließt die Natur jedes Weſens den Zuſammenhang mit allen übrigen, alſo das Univerſum ſelbſt in ſich. Wenn nichts in der Welt inſuliret, um den leſſing'ſchen Ausdruck zu wiederholen, ſo kann auch kein Individuum inſuliren, ſo iſt die Vorſtellung dieſes

Individuums unmittelbar die Vorstellung aller, oder jede Monade ein Repräsentant des Universums. Sie ist in ihrer Selbständigkeit nicht blos eine Welt für sich, sondern weil sie im Zusammenhang mit allen übrigen, also in der großen Welt existirt, so ist sie zugleich diese große Welt im Kleinen, d. h. ein Mikrokosmos, ein kleines Weltall (petit monde), ein concentrirtes Universum (univers concentré). Sie ist die Vorstellung des Universums nicht etwa so, daß sie von außen diese Vorstellung empfängt wie durch ein Fenster, wodurch die Dinge der Außenwelt in sie hineinscheinen, sondern so, daß sie wie ein Spiegel dieses Bild ausstrahlt: nicht wie ein todter Spiegel, der das äußerlich empfangene Bild zurückwirft, sondern wie ein lebendiger, der sein Bild aus eigener Kraft hervorbringt (miroir actif, vivant). „Dieses Band," sagt die Monadologie, „oder diese Uebereinstimmung aller Dinge mit jedem einzelnen und jedes einzelnen mit allen übrigen macht, daß jede Monade sich auf alle andern bezieht und daß sie mithin ein lebendiger und beständiger Spiegel des Universums ist."*

Zwei Sätze müssen sich vereinigen, um den Begriff des Mikrokosmus zu bilden. Die erste Prämisse ist der oberste Grundsatz aller Philosophie, daß die Dinge in gesetzmäßiger Ordnung mit einander zusammenhängen, daß in diese Ordnung jedes einzelne Ding eingeschlossen ist als ein integrirendes Glied und darum zu allen andern Wesen, zu dem Ganzen selbst, eine nothwendige Beziehung einnimmt. So gewiß eine Weltordnung existirt, ein Zusammenhang aller Dinge, so gewiß ist jedes einzelne ein Repräsentant des Universums. Ein absoluter Ver-

* Monadologie 56. pag. 709. — chaque Monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne représentatif de l'Univers. Princ. de la Nat. et de la Grace. Nr. 3. pag. 715.

ſtand, der Alles mit voller Klarheit durchſchauen könnte, müßte ohne Zweifel in jedem einzelnen Dinge das Ganze, in dem unſcheinbarſten Weſen alle übrigen, alſo die Welt, in dieſer Welt die geſammte Schöpfung, alſo Gott ſelbſt, eben ſo deutlich erkennen, als ein kundiger Archäolog im Torſo die Natur, ein kundiger Naturforſcher in dem Bruchſtücke der Pflanze oder des Thiers den geſammten Organismus.

Darüber darf man ſtreiten, ob in der Philoſophie und in der menſchlichen Wiſſenſchaft überhaupt ein ſolcher abſoluter Verſtand möglich iſt, dies mögen die einen behaupten, die andern fordern, die dritten verneinen: ſo viel iſt gewiß, daß dieſem göttlichen Verſtande, wo er ſich auch finde, jedes einzelne Ding das Ganze darſtellen müßte, daß alſo in der That ein ſo univerſeller Charakter jedem einzelnen Weſen inwohnt. Denn wie ſollte es das Ganze erkennbar machen, wenn es nicht in ſeiner Natur die Vorſtellung deſſelben enthielte, wenn nicht eben dieſe Natur unendlich viele Beziehungen hätte, die auf die andern Weſen, zuletzt auf alle andern hinweiſen? Wenn Vanini von ſich behauptete, daß er aus einem Strohhalm Gott zu erkennen vermöge, ſo erſchien dieſer Satz als ein gottloſer Frevel. Wenn er ſtatt deſſen behauptet hätte, daß dieſe Einſicht nur Gott ſelbſt möglich ſei, daß nur die göttliche Weisheit die göttliche Allmacht begreifen könne, ſo wäre dieſer Satz ein frommes Glaubensbekenntniß geweſen, und ſein Gegentheil ſchiene Ketzerei. Denn die Gegner müßten verneinen, daß ſich im Strohhalme die Allmacht Gottes offenbare, wie in der ganzen Natur, wie in dem geſammten Weltall; daß dieſe Offenbarung dem göttlichen Verſtande ewig gegenwärtig ſei, daß dieſer Verſtand noch in dem Strohhalm ſeine ganze Schöpfung erkenne: ſie müßten alſo die göttliche Allmacht oder die göttliche Weisheit oder gar beide, in jedem Fall das göttliche Daſein ſelbſt, anzweifeln. Und doch ſieht Jeder, daß die beiden Sätze, der gottloſe, den Vanini auf

dem Wege zum Scheiterhaufen aussprach, und der fromme, der ihm den Beifall der Gläubigen verdient hätte, darin übereinstimmen, daß in dem Strohhalm die Schöpfung, in dem unscheinbarsten Wesen das höchste erkennbar sei, oder daß jedes einzelne Ding die Ordnung aller repräsentire.

Dies ist der oberste Grundsatz aller philosophischen und, wir dürfen hinzufügen, aller religiösen Weltbetrachtung. Wer diesen Satz leugnet, der leugnet die Weltordnung, die Möglichkeit eines absoluten Verstandes nicht blos im menschlichen, sondern eben so sehr im göttlichen Geiste.

Die zweite Prämisse ist der oberste Grundsatz der leibnitzischen Philosophie, daß jedes einzelne Wesen Substanz, Kraft, Monade sei, oder daß in keinem Dinge Etwas geschieht, was nicht aus der Kraft, aus der eigenthümlichen Natur dieses Dinges selbst folgt. Ist nun nach dem ersten Grundsatze jedes Ding ein Repräsentant des Universums, so folgt aus dem zweiten, daß es diese Vorstellung aus eigener Kraft hervorbringt, daß in ihm selbst eine vis repraesentativa, eine vorstellende Kraft liegt, die sich auf das Ganze richtet, daß mithin jedes einzelne Ding ein Welt-Individuum, Kosmos in individuo oder Mikrokosmus ist. Ein Ding ist Mikrokosmus, wenn es durch sich selbst, d. h. aus eigener Machtvollkommenheit das Universum repräsentirt. Darum erfüllt sich der Begriff des Mikrokosmus erst in der leibnitzischen Philosophie, weil erst hier begriffen wird, daß die Dinge nicht blos Theile des Ganzen, sondern selbst Ganze, nicht blos Glieder der gesammten Weltordnung, sondern Welten für sich ausmachen. Auch Spinoza darf behaupten, daß jedes Ding das Ganze vorstellt, denn er betrachtet die Dinge sub specie aeternitatis, und so betrachtet, erscheint jedes einzelne als ein vorübergehender Act der natürlichen Causalität, und diese als ein ewiger Act der göttlichen. Aber Spinoza erkennt in den einzelnen Wesen keine

Mikrokosmen, denn ſie repräſentiren ihm das Univerſum nicht durch ſich ſelbſt, nicht durch ihre eigenthümliche Individualität, ſondern in der unmittelbaren und natürlichen Gemeinſchaft mit allen übrigen. Nur dem auf das Ganze gerichteten Verſtande iſt nach Spinoza das Ganze immer gegenwärtig, auch in der einzelnen vorübergehenden Erſcheinung. Nach Leibnitz dagegen wird das Ganze um ſo klarer erkannt, je tiefer der Verſtand eindringt in das Weſen gerade der einzelnen Individualität. „In dem geringſten, unſcheinbarſten Weſen," ſagt Leibnitz in der Einleitung zu ſeinen neuen Verſuchen über den menſchlichen Verſtand, „könnte ein durchdringender Blick, wie der göttliche, die ganze Reihenfolge der Dinge im Univerſum leſen." *

Vergleichen wir das leibnitziſche Naturſyſtem mit einem lebendigen, ſich ſelbſt geſtaltenden Bau, in dem jeder Theil von ſelbſt gerade die Stelle behauptet und ausfüllt, die ihm nach der Ordnung des Ganzen zukommt, ſo wäre jeder dieſer Theile eine Monade, jede dieſer Monaden ein Mikrokosmus, d. h. es müßte ihm eine Vorſtellung inwohnen nicht blos von ſeiner Individualität, von ſeiner eigenthümlichen Lage und Stellung, ſondern zugleich von allen übrigen Theilen und alſo von dem ganzen Gebäude. Wenn die Säule eine Monade wäre, ſo ſagten wir, würde ſie ſich ſelbſt aufrichten, von ſelbſt in die Säulenordnung eintreten, genau an dieſem Punkte, der gerade ſo weit von den benachbarten Säulen entfernt iſt, ſie würde von ſelbſt ihr Capital nach oben, ihr Poſtament nach unten kehren; ſie würde mit einem Worte ſo, gerade ſo handeln, wie es im baumeiſterlichen Begriff oder in der Vorſtellung der Säule liegt.

* — Dans la moindre des substances des yeux aussi perçans, que ceux de Dieu, pourraient lire toute la suite des choses de l'Univers. Nouv. Ess. Avant-propos. pag. 197.

Wenn ſie aber genau nach dieſer Vorſtellung handelt, ſo leuchtet doch ein, daß ſie ohne dieſelbe nicht ſo handeln könnte? Alſo muß in ihrer Natur dieſe Vorſtellung enthalten ſein, oder die Säule, wenn ſie Monade wäre, müßte ihre Individualität vorſtellen. Nur dieſe? Sie könnte ihren Platz in der Reihe der Säulen einnehmen und behaupten, dieſen Platz, der dieſes architektoniſche Verhältniß in ſich ſchließt, ohne eine Vorſtellung, wenn auch noch ſo bewußtloſe, von den andern Säulen zu haben? Sie könnte ihr Capital dem Dache zuwenden und gerade nur ihm ohne eine Vorſtellung des Daches? Wenn die Säule ihre Individualität vorſtellt, ſo muß ſie auch deren benachbarte Theile, alſo das ganze Gebäude, den Tempel, dem ſie angehört, ſelbſt vorſtellen, oder es wäre unerklärlich, daß ſie von ſelbſt die Stelle trifft, die ihr in dem Syſteme des Ganzen zukommt? Alſo müßte die Säule, wenn ſie eine Monade wäre, ein Mikrokosmus ſein, d. h. ſie müßte nicht blos ihre Individualität, die Natur der Säule, ſondern den ganzen Bau in allen ſeinen Theilen vorſtellen.

Neuntes Capitel.

Die Körperwelt.

I. Die verſchiedenen Mikrokosmen. Die Monade als verworrener oder unklarer Mikrokosmus. II. Die Körper als Vorſtellungen oder als phaenomenu bene fundata. Die verworrene und deutliche Vorſtellung des Körpers. III. Die Grade der Vorſtellung. Das Stufenverhältniß der Monaden. — Die niedern und höhern Monaden (wachſende und gleichmäßige Vollkommenheit). — Die niedern und höhern Organismen. Centralmonaden. Unorganiſche und organiſche Körper.

Alle Dinge ſind Monaden, und alle Monaden ſind Mikrokosmen; dieſer einfache Ausdruck ſummirt gleichſam die bisherige Darſtellung, welche zwiſchen dem Subjekte Ding und dem Prädikat Monade, zwiſchen dem Subjekt Monade und dem Prädikate Mikrokosmus die aufſteigende Reihe aller Mittelbegriffe in ihrer genetiſchen Ordnung auseinander legte. Jedes Ding iſt Kraft, jede Kraft iſt thätiges Subjekt oder einzelne Subſtanz, d. h. Individuum oder Monade; jede Monade iſt zugleich thätige und leidende Kraft, Form und Materie: ſie iſt als die Einheit beider formirte Materie, lebendige Maſchine, beſeelter Körper; jeder beſeelte Körper iſt die Entwicklung eines Individuums, alſo die Vorſtellung deſſelben, mithin die Vorſtellung aller Individuen (Repräſentant des Univerſums) oder Mikrokosmus.

Darin ſtimmen die Monaden alle überein, daß jeder

einzelnen die Vorstellung des Ganzen inwohnt. Wie unterscheiden sich jetzt die Monaden? Denn daß sie verschieden sein müssen, behauptet der Begriff der Individualität, der jedem Wesen eine absolute oder unveräußerliche Eigenthümlichkeit zuschreibt. Diese absolute Eigenthümlichkeit macht, daß nirgends in der Welt eine vollkommene Gleichheit existirt, daß auch nicht zwei vollkommen gleiche Wesen angetroffen werden, daß selbst die äußerste, dem Scheine nach vollendete Gleichheit in der That nur eine verschwindende oder unendlich kleine Ungleichheit ist, „und diese Verschiedenheit ist immer mehr als blos numerisch,“* da sie auf dem Wesen der Dinge beruht. In der leibnitzischen Weltanschauung erscheinen uns die Dinge wie eine wohlgeordnete Familie, worin alle Glieder verwandte, analoge, von dem Geiste der ganzen Familie erfüllte Wesen sind, und dennoch jedes für sich eine eigenthümliche, von allen andern verschiedene Individualität bildet: eine Individualität, die durch den Familiengeist und die Familienähnlichkeit, der eine mag noch so innig, die andere noch so hervortretend sein, nicht vertilgt, sondern vielmehr gehoben und bejaht wird. Gerade die Verwandtschaft und der Familiengeist anerkennt und conservirt seine Individuen bis in ihre kleinsten Eigenthümlichkeiten, während sich die öffentliche Rechtsordnung, das abstracte unpersönliche Gesetz, gleichgiltig oder ausschließend dagegen verhält. Je schärfer die Eigenthümlichkeiten ausgeprägt sind, je verschiedener die Anlagen und Kräfte der einzelnen Familienglieder, um so reicher und fruchtbarer ist das verwandtschaftliche Ganze.

1. Die verschiedenen Mikrokosmen.

In der großen Weltfamilie sind alle Dinge Mikrokosmen, aber jedes in seiner eigenthümlichen Weise nach dem Maaße

* Leur différence est toujours plus que numérique. Nouv. Ess. Avant-propos. pag. 199.

ſeiner Kraft und ſeiner Anlage. Sie ſind verſchiedene Mikrokosmen; in jedem Einzelnen iſt das Ganze vorgeſtellt auf eine beſondere, ſchlechthin unvergleichbare, nur dieſem Dinge eigenthümliche Weiſe. Sie ſtellen alle dieſelbe Welt vor, aber jedes gleichſam unter einem andern Geſichtspunkte. So kann daſſelbe Object von Vielen betrachtet werden, aber von den Betrachtenden nimmt jeder ſeinen eigenthümlichen Ort ein, den er begreiflicherweiſe mit keinem andern gemein hat; jeder befindet ſich auf einem beſtimmten Standpunkte, von dem Geſichtswinkel, Sehlinie Bild und Anſchauung abhängen: ſo iſt zwar in allen das vorgeſtellte Object daſſelbe, aber der vorſtellende Geſichtspunkt und darum die Vorſtellung ſelbſt in jedem verſchieden. Auf dieſe Weiſe ſucht die Monadologie die Verſchiedenheit der Mikrokosmen anſchaulich zu machen: „wie ein und dieſelbe Stadt von verſchiedenen Seiten betrachtet immer ganz anders und gleichſam perſpectiviſch vervielfältigt erſcheint, ſo kann durch die zahlloſe Menge von Monaden der Schein entſtehen, als gäbe es ebenſo viele verſchiedene Welten, die doch nur Perſpectiven einer einzigen Welt ſind nach den verſchiedenen Geſichtspunkten (points de vue) jeder Monade.“ *

Was im Bilde die Stadt, das iſt in Wahrheit die Welt, der Inbegriff aller Monaden; was dort das betrachtende Auge und deſſen feſter Geſichtspunkt, das iſt hier die Monade und deren unveräußerliche Individualität. Ein anderes Individuum iſt eine andere Vorſtellung der Welt oder ein anderer Mikrokosmus. Im Menſchen läßt ſich ohne Zweifel das Ganze beſſer, deutlicher erkennen als im Thier, in der Pflanze oder im Stein: ſo iſt der Menſch in einem höhern Sinne Vorſtellung des Univerſums oder Mikrokosmus, als die geringern und weniger vollkommenen Weſen. Nun aber iſt das Ganze, die zahlloſe

* Monadologie Nr. 57. pag. 709.

Fülle der Weſen, unendlich, das Individuum dagegen, auch das höchſte, beſchränkt und abſolut klein im Vergleiche mit dem Ganzen. Es iſt darum unmöglich, daß die Vorſtellung des Ganzen im Individuum dem Ganzen ſelbſt jemals vollkommen gleich werde und den ungetrübten, völlig deutlichen Ausdruck deſſelben erreiche. Vielmehr iſt jede Individualität eine beſchränkte, inadäquate Vorſtellung des Ganzen, und da jede inadäquate Vorſtellung eine Trübung oder einen Mangel an Klarheit leidet, ſo iſt jedes Individuum eine unklare Vorſtellung des Ganzen oder ein verworrener Mikrokosmus. Es iſt die thätige Kraft in der Monade, welche macht, daß ihre Vorſtellung auf das Ganze gerichtet iſt, oder, was daſſelbe heißt, daß jedes Weſen nach dem Höchſten ſtrebt, es iſt die leidende (beſchränkte) Kraft, welche dieſes Streben hemmt und nach dem Maaße der jedesmaligen Individualität der Vorſtellung des Ganzen eine unüberſteigliche Grenze ſetzt, ſo daß in keiner Monade der Mikrokosmus klar, ſondern in jeder bis auf einen gewiſſen Grad verdunkelt, bis auf einen gewiſſen Grad verworren iſt, in der einen mehr, in der andern weniger. „Alle Monaden ſtreben verworren nach dem Unendlichen, nach dem Ganzen.“* Sie müſſen ſtreben, denn ſie ſind kräftige Naturen, ſie ſtreben „nach dem Ganzen,“ denn ſie ſind Mikrokosmen. Warum iſt dieſes Streben verworren? Weil innerhalb der feſten und jeder Individualität eigenthümlichen Naturſchranke die Vorſtellung des Ganzen nie vollkommen aufgeklärt, und darum das Streben nach dem Unendlichen nie vollkommen erreicht werden kann. Die Monaden mögen ſich jenem höchſten Ziele unendlich annähern: immer bleibt zwiſchen dem Ganzen und Einzelnen eine Ungleichheit und

* Elles vont toutes confusément à l'infini, au tout — Monad. Nr. 60. pag. 710.

Incongruenz, die niemals ganz verſchwindet und auch in dem höchſten Individuum die Vorſtellung des Ganzen unangemeſſen, incongruent, unklar ſein läßt. So weit das Streben einer Monade wirklich erreicht wird, ſo weit iſt die Vorſtellung klar; ſie iſt um ſo klarer, je kräftiger das Streben, je größer die thätige Kraft, je höher die Verfaſſung und weiter der Spielraum einer Individualität iſt: die thätige Kraft vollendet das Streben und bewirkt daher die klare Vorſtellung. So weit dagegen das Streben eingeſchränkt und gehemmt wird, ſo weit iſt die Vorſtellung unklar; ſie iſt um ſo unklarer, je ohnmächtiger das Streben, je größer die Ohnmacht, je niedriger die Verfaſſung und enger der Spielraum einer Individualität iſt: die leidende Kraft beſchränkt das Streben und bewirkt daher die unklare Vorſtellung. „So ſchreibt man Thätigkeit der Monade zu nach dem Maaß ihrer deutlichen Vorſtellungen, Leiden nach dem Maaße der verworrenen.“ *

Die thätige Kraft iſt gleich der klaren Vorſtellung, die leidende Kraft gleich der verworrenen.

II. Die Körper als Vorſtellungen oder phaenomena bena fundata.

Vermöge ihrer leidenden Kraft, ſo zeigten wir früher, iſt oder erſcheint jede Monade als Körper. Wenn nun das Leiden, wie wir eben geſehen, eine vorſtellende Kraft iſt, ſo muß daraus eine Vorſtellung folgen, welche gleichkommt der Aeußerung der leidenden Kraft oder dem Körper. Setzen wir, was bereits ausgemacht und gegen den möglichen Mißverſtand geſichert worden, daß jedes Weſen ſeine Individualität vorſtellt und

* Ainsi l'on attribue l'action à la Monade en tant qu'elle a des perceptions distinctes et la passion en tant qu'elle a de confuses. Monad. 49. pag. 709.

daß jede Individualität beſchränkt iſt, ſo muß die Monade mit ihrer Individualität zugleich deren Schranke vorſtellen. Die beſchränkte Vorſtellung iſt daher die Vorſtellung der Schranke oder des beſchränkten Daſeins. Ein Weſen iſt beſchränkt, wenn außer ihm noch andere da ſind; darum liegt in der Vorſtellung jeder Schranke die Vorſtellung anderer Weſen, die außerhalb jener Schranke exiſtiren; oder wo Schranken ſind, da müſſen Dinge ſein, die ſich außer einander befinden und ſich in dieſer äußerlichen Weiſe ſowohl ausſchließen als auf einander beziehen. Wenn Dinge außer einander da ſind, ſo müſſen ſie neben und nach einander exiſtiren, ſie müſſen ſich durch körperliche Kräfte ausſchließen und in mechaniſchem Zuſammenhange verknüpfen. Mit anderen Worten: die Natur der Schranke ſchließt in ſich die Bedingungen von Raum und Zeit, von Körper und Ausdehnung, alſo den Mechanismus bewegender und bewegter Materie. Die Vorſtellung der Schranke iſt darum nothwendig diejenige eines räumlich-zeitlichen, körperlichen und bewegten Daſeins.

Wenn der Mikrokosmus Weltvorſtellung iſt, ſo iſt der unklare Mikrokosmus beſchränkte Weltvorſtellung: das iſt die Vorſtellung einer beſchränkten oder äußern Welt, die als ſolche nothwendig materiell und körperlich iſt, die als eine körperliche Welt nach den mechaniſchen Geſetzen der Bewegung handelt. Warum iſt die beſchränkte Welt Außenwelt? Weil jede Schranke die Dinge trennt und äußerlich ein Weſen von allen übrigen unterſcheidet. Warum iſt die Außenwelt materiell? Weil alle Ausſchließung, alles äußere Unterſcheiden in körperlichen Kräften und körperlichem Daſein beſteht.

So gewiß ich beſchränkt bin, ſo gewiß muß ich dieſe Schranke vorſtellen, d. h. ich muß eine Außenwelt oder ausgedehnte, materielle Dinge, und unter dieſen ſelbſt ein materielles Ding oder einen Körper vorſtellen, darum muß jede Monade

einen Körper vorſtellen und als ſolcher vorgeſtellt werden. Auch die bewußte Monade, weil ſie zugleich eine beſchränkte iſt, muß ſich ſelbſt (sibi) ſich (se) als Körper vorſtellen und andern bewußten Monaden als ſolcher erſcheinen.

Wenn daher Leibnitz den Körper als eine Erſcheinung der Monade, als deren Vorſtellung oder Phänomen betrachtet, ſo muß man nicht meinen, daß dadurch die Natur des Körpers, die Solidität der Materie, aufgehoben und in eine pure Vorſtellung, in ein bloßes Bild, verwandelt oder an die Stelle des natürlichen Körpers leere Phasmata geſetzt werden ſollen, ſondern es will die Erſcheinung des Körpers nur erklärt und der letzte mögliche Dualismus zwiſchen Körper und Seele aufgehoben werden. Der Körper iſt keine beliebige, ſondern eine nothwendige, in dem Weſen jeder Monade begründete Vorſtellung: ein phaenomenon bene fundatum. Wie dieſe Grundlage ewig unveräußerlich iſt, ſo auch die Erſcheinung und Vorſtellung der Körper. So wenig ich meine Individualität und mit ihr meine Schranke jemals ausziehen kann, ſo wenig kann ich jemals die Vorſtellung einer materiellen Welt verlieren, ſo wenig kann jemals ein Zeitpunkt kommen, wo die Körper aufhören, für mich Körper zu ſein, und wenn ich ſie auch anders erkläre, ſo bleibt ihre Erſcheinung für mich ſtets dieſelbe. Man muß ſich hier nicht irre führen laſſen durch den leibnitziſchen Ausdruck, daß die Materie eine verworrene, confuſe Vorſtellung ſei; vielleicht iſt dieſer Ausdruck für andere nicht ebenſo glücklich gewählt, als er von Leibnitz ſelbſt tiefſinnig verſtanden iſt. Denn der Zuſtand der Verworrenheit erſcheint wie eine Verfaſſung, die nicht ſein ſoll, die man beſſer ſobald als möglich aufhebt; es ſcheint als ob wir aus dieſem verworrenen Traume nur zu erwachen brauchen, um die Körperwelt und deren Vorſtellung los zu werden. Es iſt aber keine Klarheit des Verſtandes, keine Monadologie des Philoſophen, im Stande, die Individuen in reine Geiſter zu

verwandeln und damit die Vorſtellung des Körpers und des materiellen Univerſums zu vertreiben: das hieße die Philoſophie an die Stelle der Welt, die Naturerklärung an die Stelle der Natur ſelbſt ſetzen. Die confuſe Vorſtellung iſt in jedem Dinge ein vollkommen naturgerechter und darum vollkommen unveräußerlicher Zuſtand. Es verhält ſich mit dem leibnitziſchen Begriffe des Körpers ganz ſo wie mit der copernikaniſchen Lehre der planetariſchen Bewegung, wie mit der carteſianiſchen Theorie der ſinnlichen Qualitäten. Carteſius ſagt, der Körper iſt ſeiner Natur nach nur ausgedehnt, und alle die ſinnlichen Qualitäten, die wir ihm zuſchreiben, die der Schwere, der Farbe, u. ſ. w. ſind lediglich unſere Sinnesempfindungen, aber nicht ſeine Eigenſchaften. Trotz dieſer Theorie, ſo richtig ſie iſt, hören wir nicht auf, von dem Körper zu reden, als ob ihm jene Eigenſchaften wirklich inhärent wären, und wir finden den Wein ſüß oder ſauer, obwohl wir wiſſen, daß Süßigkeit und Säure Phänomene gleichſam unſeres Geſchmacks ſind. Kopernikus beweist, daß es die Erde iſt, die ſich um die Sonne bewegt, und daß in der Sonnenbewegung, die wir ſehen, ſich unſere eigene Bewegung vorſtellt, die wir nicht ſehen. Darum hören wir nicht auf, die Sonnenbewegung zu ſehen und von dem Aufgang und Untergang der Sonne zu reden, als ob dieſe Bewegungen wirklich in der Natur Statt fänden, während wir doch gründlich genug von dem Gegentheile belehrt ſind. Wie das copernikaniſche Syſtem nicht im Stande iſt, uns die Anſchauung der Sonnenbewegung zu nehmen, wie hier der Verſtand unſere ſinnliche Vorſtellung erklären, aber niemals zerſtören kann, ebenſowenig kann und will die leibnitziſche Monadologie uns die Anſchauung einer materiellen Welt, gleichſam den Glauben und die Gewohnheit des körperlichen Daſeins, widerlegen, wenn ſie uns belehrt, auf welchen Geſichtspunkt ſich jene Anſchauung gründet, wenn ſie uns zeigt, daß dieſer Geſichtspunkt zwar nicht

der höchſte, aber eine naturgemäße und allen Weſen gemeinſame Vorſtellung iſt.*

Ueberhaupt iſt es ein gemeines Vorurtheil der Idioten, daß ſie die Wirklichkeit der Dinge verletzt meinen, wenn die Dinge durch Vorſtellungen erklärt oder in vorgeſtellte Dinge verwandelt werden. Man beſinne ſich doch einen Augenblick! Können wir überhaupt etwas Anders erklären, als was uns gegeben iſt? Ich ſtelle die Frage mit Abſicht ſo, damit auch der äußerſte Realismus ſie mit Nein beantworten darf. Kann uns jemals eine Thatſache anders gegeben ſein, als durch unſere Empfindung und Vorſtellung? Ich weiß nicht, wovon man redet, wenn man etwas erklären will, was man nicht vorſtellt. Ich weiß nicht, was man erklärt, wenn man von den Dingen unſere Empfindung, Anſchauung, Vorſtellung abzieht: die Bedingungen, unter denen uns allein die Dinge gegeben ſind! Der Philoſoph wenigſtens ſollte ſicher genug denken, um in dem Dinge, welches wir nicht vorſtellen, nicht empfinden, ein Unding zu ſehen, das zu erklären man die Mühe ſparen darf. Will er den Körper erklären, ſo erkläre er uns die Vorſtellung des Körpers. Hier giebt es, ſoviel ich ſehe, zwei Möglichkeiten: entweder man erklärt dieſe Vorſtellung für eine zufällige, die auch nicht ſein könnte, deren Gegentheil gleichfalls möglich wäre, oder man erklärt ſie für eine nothwendige, in der Natur der Dinge begründete, die ſchlechterdings ſein muß. Entweder man erklärt ſie für bloße Phänomene oder für phaenomena bene fundata. In dem erſten Fall ſind die Körper leere und regelloſe Träume,

* Vgl. Elaircissement I. du nouv. Syst. de la Natur. pag. 132. Hier erklärt Leibnitz, daß ſein Syſtem mit demſelben Rechte von Körpern und körperlicher Wirkſamkeit rede, als ein Copernikaner vom Aufgang der Soune, ein Platoniker von der Realität der Materie, ein Carteſianer von den ſinnlichen Qualitäten.

in dem andern gehaltvolle Naturerſcheinungen, und es ſcheint jetzt ein nichtsſagender Streit über Worte, ob dieſe Naturen Dinge oder Vorſtellungen, Weſen oder Phänomene heißen ſollen. Die Hauptſache iſt, daß die Körper erklärt werden, und daß uns die Gründe einleuchten, warum ſie ſo und nicht anders erſcheinen. Daß Leibnitz in ſeinem Syſtem die Vorſtellung des Körpers (und nicht den Körper ohne Vorſtellung) erklärt hat, das eben macht ihn zu dem großen beſonnenen Philoſophen und giebt ſeinem Syſteme die entſcheidende Bedeutung, den reinen Dogmatismus der Carteſius und Spinoza überwunden und die neuere Philoſophie für die kritiſche Epoche vorbereitet zu haben.

Indeſſen iſt die leibnitziſche Philoſophie weit entfernt, ſchon im Geiſte des ſpätern Kriticismus zu unterſcheiden zwiſchen dem ſubjectiven Erkenntnißvermögen und dem objectiven Weſen der Dinge, zwiſchen dem, was die Dinge für uns und dem, was ſie an ſich ſind. Sie ſind an ſich eben ſo gut Vorſtellungen der Körper, als für uns. Es iſt nicht blos unſere beſchränkte Vorſtellung, der die Dinge außer uns als Körper erſcheinen, ſondern es iſt zugleich deren eigene beſchränkte Vorſtellung, welche die Dinge zu Körpern macht oder als ſolche erſcheinen läßt. Wir ſtellen mit Bewußtſein oder mit Reflexion vor, was die Dinge ohne Bewußtſein, ohne Reflexion vorſtellen; wir wiſſen, daß die Dinge und wir ſelbſt als Körper erſcheinen, die Dinge wiſſen von dieſer Erſcheinung nichts, ſo ſehr ſie dieſelbe bewirken. Die Körper ſind daher nicht unſere Anſchauungen oder ſolche Phänomene, die lediglich aus der Beſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens erklärt werden müſſen, ſondern ſie ſind in Wahrheit Naturerſcheinungen, die aus den Kräften der Dinge ſelbſt folgen.* Die geſammte Körper-

* Massa est phaenomenon reale. Ep. XII. ad Des Bosses. pag. 457.

welt ist die Erscheinung der gesammten Monadenwelt (phénomènes résultans de ces substances). So sagt Leibnitz in seinem ersten Briefe an Bourguet: „Sie urtheilen sehr richtig, daß meine Monaden nicht materielle Atome, sondern einfache Substanzen von ursprünglicher Kraft sind (ich setze hinzu, der Vorstellung und des Strebens): Kräfte, deren Aeußerungen oder Phänomene die Körper ausmachen." *

Es giebt daher innerhalb der Natur nur Monaden und was mit Nothwendigkeit aus den Kräften derselben hervorgeht. Wenn nun die Frage entsteht, ob außer den Monaden noch andere Wesen existiren können, ob zur Erklärung der Körperwelt noch andere Principien, wie etwa ein vinculum substantiale, angenommen werden dürfen, so muß der strenge und lautere Geist der leibnitzischen Philosophie diese Frage verneinen. In jenem Gespräch über die Grundsätze von Malebranche erklärt Philaret, der hier die Monadenlehre vertheidigt: „Man darf mit gutem Rechte Bedenken tragen, ob Gott außer den Monaden oder immateriellen Substanzen noch andere Wesen geschaffen hat, und ob die Körper überhaupt etwas anders sind als Erscheinungen, die aus jenen Substanzen nothwendig folgen. Mein Freund (Leibnitz), dessen Meinungen ich Ihnen dargethan habe, neigt sich entschieden nach der letztern Seite, da er alles auf Monaden oder einfache Substanzen und deren Modificationen zurückführt mit den Erscheinungen, die daraus folgen, und deren Realität durch ihren Zusammenhang bezeichnet ist, der sie von den Träumen unterscheidet." **

* Vous jugez fort bien, que mes Monades ne sont pas des atomes de matière, mais des substances simples, douées de force (j'ajoute de perception et d'appetit), dont les corps ne sont que des Phénomènes. Lettre à Mr. Bourguet. pag. 719.

** Examen des principes du P. Malebranche. pag. 695. In

Die verworrene und deutliche Vorstellung des Körpers.

Unter dem Gesichtspunkte der beschränkten Vorstellung, die allen Monaden, auch den bewußten inwohnt, erscheint die Welt als ein materielles Universum und jede Monade als ein Körper. Sie muß mit ihrer Individualität zugleich deren Schranke vorstellen, also sich selbst als ein beschränktes Dasein unter anderm, ebenfalls beschränktem Dasein, als ein Ding unter Dingen, als einen Körper unter Körpern. Hier herrscht das Gesetz der natürlichen Causalität, wonach die Dinge sich gegenseitig determiniren, äußerlich auf einander einwirken und im mechanischen Zusammenhange verknüpft sind. So erschien im Spinozismus die Welt auf dem höchsten Standpunkte der Intelligenz, die jedem einzelnen Wesen den Schein seiner Selbständigkeit nimmt und alle Individuen in Modificationen einer Substanz verwandelt. So erscheint in der Monadologie die Welt auf dem Standpunkte der beschränkten und unklaren Vorstellung, unter dem Gesichtspunkte der Imagination, der die Individuen in Modi verwandelt und als Körper oder als Theile einer Körperwelt vorstellt. Der Gegensatz dieser beiden Weltanschauungen äußert sich hier auf die eindringlichste Weise: was Spinoza als die adäquate Idee, als den klaren Begriff der Dinge behauptet hatte, davon zeigt Leibnitz, daß diese Idee in Wahrheit inadäquat, dieser Begriff in Wahrheit beschränkt und unklar sei. Und so erscheint als ein noch unklarer und beschränkter Verstand allemal der Geist des niedern Systems auf dem Standpunkte des höhern.

einem Briefe an Des Bosses erklärt Leibnitz die körperliche Masse, also die materielle Welt, für eine Erscheinung, die aus den Monaden folgt: massa seu Phaenomenon ex Monadibus resultans. Ep. XI. ad Des Bosses. pag. 456.

In der Erſcheinungswelt oder in dem materiellen Univerſum bildet jedes Individuum einen eigenthümlichen Körper, der dieſes Weſen, dieſe Form vorſtellt im Unterſchiede von allen andern. Jeder Körper iſt daher von ſeiner eigenen Seele eine deutliche Vorſtellung, oder innerhalb der beſchränkten Vorſtellung, die das geſammte Univerſum als Körperwelt erſcheinen läßt, wird von jedem Individuum der eigene Körper am deutlichſten vorgeſtellt, weniger deutlich die andern und um ſo undeutlicher, je weiter ſie im Zuſammenhange der Welt von jenem Individuum entfernt ſind. So iſt jeder Körper zugleich eine verworrene und eine deutliche Vorſtellung: er iſt eine verworrene Vorſtellung der Welt und eine deutliche Vorſtellung des Individuums; er iſt eine unklare Vorſtellung der andern Individuen und eine deutliche, ja unter allen Körpern die deutlichſte Vorſtellung der eigenen Individualität, der ihm eigenthümlichen Seele. Iſt nicht der thieriſche Körper eine deutliche Vorſtellung der thieriſchen Seele, nicht unter allen Körpern der Welt die deutlichſte? Auf die (bewußte) Vorſtellung des thieriſchen Körpers gründet ſich die Zoologie, die Einſicht in das Weſen der Thierſeele und in die Natur des thieriſchen Lebens. Und weil ſich auf dieſe Weiſe jede Seele in ihrem Körper deutlich erkennbar macht, deutlicher wenigſtens als in allen andern, darum darf Leibnitz behaupten, daß innerhalb des materiellen Univerſums jede Seele ihren Körper am deutlichſten vorſtellt. „Obgleich jedes Individuum das ganze Univerſum vorſtellt, ſo ſtellt es doch deutlicher den Körper vor, der ihm angehört und deſſen Entelechie es ausmacht, und wie dieſer Körper vermöge des Zuſammenhangs aller Materie in der Körperwelt das ganze Univerſum ausdrückt, ſo ſtellt die Seele zugleich das Univerſum vor, in dem ſie ihren Körper vorſtellt.“ *

* Ainsi quoique chaque Monade créée représente tout

Jeder Körper iſt ein deutliches Individuum und ein unklarer Mikrokosmus: ein deutliches Individuum, weil er auf eine ausſchließende und beſtimmte Weiſe die Kraft ausdrückt, die ihn beſeelt; ein unklarer Mikrokosmus, weil er die andern Körper undeutlich und das geſammte Univerſum höchſt fragmentariſch vorſtellt. Dieſe Sätze ſind ſehr einleuchtend und beweiſen ſich durch die einfachſte Erfahrung der Wiſſenſchaft. Jede Wiſſenſchaft gründet ſich offenbar auf eine deutliche Vorſtellung ihres Objects, aber auf die deutliche Vorſtellung dieſes Objects kann ſich niemals eine ſichere Kenntniß anderer oder gar aller Objecte gründen. Wenn man den Körper der Pflanze genau

l'univers, elle représente plus distinctement le corps, qui lui est affecté particulièrement et dont elle fait l'Entéléchie: et comme ce corps exprime tout l'univers par la connexion de toute la matière dans le plein, l'ame représente aussi tout l'univers en représentant ce corps, qui lui appartient d'une manière particulière. Monadol. 62. pag. 710.

Die vorſtellende Thätigkeit der Dinge bezeichnet Leibnitz bald durch repräsenter, bald durch exprimer. Dieſer Sprachgebrauch iſt darum bemerkenswerth, weil er die Begriffe der vorſtellenden Kraft erleuchtet und den Unterſchied kenntlich macht zwiſchen der bloßen und bewußten Vorſtellung. Die bewußte Vorſtellung iſt nach Innen gerichtet und bezieht ſich auf das Subject zurück, von dem ſie ausgeht. Die bloße Vorſtellung iſt nur nach Außen gerichtet und bezieht ſich nicht auf ihr Subject zurück. Die Dinge ſind nur die Accuſative (Objecte) ihrer vorſtellenden Thätigkeit, nicht deren Dative (Perſonen): ſie ſtellen ſich vor, d. h. se nicht sibi. Die bewußte Vorſtellung iſt reflexive Thätigkeit, die bloße nur expreſſive; was die bewußtloſen Dinge vorſtellen, iſt nicht Reflexion (ſubjective Vorſtellung oder Begriff), ſondern nur Expreſſion (objective Vorſtellung oder Form). Daher repräsenter = exprimer.

ſtudirt, ſo wird aus der deutlichen (und bewußten) Vorſtellung dieſer Materie ohne Zweifel eine richtige Botanik hervorgehen. Eben ſo auch eine Zoologie, eine Anthropologie, eine Metaphyſik? Und warum nicht? Weil der Pflanzenkörper nur die Pflanzenſeele deutlich repräſentirt, nicht die Seele des Thiers, noch weniger die des Menſchen, am wenigſten das Univerſum!

III. Die Grade der Vorſtellung. Das Stufenverhältniß der Monaden.

Innerhalb der beſchränkten Weltvorſtellung, die allen Monaden gemein iſt, behauptet jede ihren eigenthümlichen Charakter. Sie ſind alle Individuen, Mikrokosmen, unklare Mikrokosmen, aber eben dieſe unklare, beſchränkte Vorſtellung der Welt iſt in jeder eine andere. Und es iſt klar, worin allein dieſe Eigenthümlichkeit beſtehen kann. Wenn nämlich in allen Monaden dieſelbe Kraft der Vorſtellung, daſſelbe Streben nach dem Ganzen und Höchſten unter gewiſſen einſchränkenden Bedingungen exiſtirt, ſo muß die Verſchiedenheit der Dinge in dem Verſchiedenſein ihrer Schranken, die Eigenthümlichkeit der einzelnen Individualität in dem Grade ihrer Kraft, in der Potenz ihres Strebens liegen. Die Verſchiedenheit der Monaden iſt eine graduelle. Sie ſind verſchieden nicht durch die Natur ihres Weſens, denn alle Monaden ſind Kräfte, nicht durch das Attribut dieſer Kraft, denn ſie ſind alle vorſtellende Kräfte, nicht durch den objectiven Inhalt ihrer Vorſtellung, denn ſie repräſentiren alle daſſelbe Univerſum: ſondern durch den Grad ihrer Kraft, durch die Schranke ihrer Vorſtellung, durch die größere oder geringere Deutlichkeit, womit jede dieſer Kräfte das Univerſum vorſtellt. Indeſſen darf man nicht ſagen, daß die Monaden etwa nur quantitativ verſchieden ſeien, oder man braucht einen Maaßſtab, der auf dieſe Naturen nicht paßt. Sie ſind nicht mathematiſche Größen, darum iſt ihr Grad keine mathe-

matiſche Grenze und alſo keine quantitative Beſtimmung: dieſer Grad iſt eine Naturſchranke oder eine eingeborene urſprüngliche Qualität, die den Charakter jedes einzelnen Individuums ausdrückt. Was früher die eigenthümliche Natur der Monade genannt wurde, kraft deren jede vollkommen verſchieden iſt von allen übrigen, eben daſſelbe Princip der Specification nennen wir jetzt den Grad der Vorſtellung. Kein Weſen kann das Maaß ſeiner Kraft, den Grad ſeiner Vorſtellung überſteigen, aber wie es in der Natur der Kraft liegt, daß ſie eine unendliche Gradation erlaubt, wie es im Begriffe der ſtrebenden Kraft liegt, daß ſie dieſe unendliche Steigerung fordert, ſo muß es eine zahlloſe Fülle von Kräften, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Monaden geben, denn jeder Grad iſt eine beſtimmte Naturkraft, deren Spielraum ſich bis zu dieſer Grenze und nicht weiter erſtreckt; jede Naturkraft iſt ein beſtimmtes Individuum, deſſen Bildung ſoweit reicht als ſeine Anlage, und deſſen Anlage in dem Grade ſeiner Kraft erſchöpft iſt.

Nun beſteht überhaupt alle graduelle Differenz in dem Unterſchiede des Niedern und Höhern, und dieſer Unterſchied bezeichnet allemal ein Stufenverhältniß. Die Gradation der Kraft beſchreibt einen Stufengang von dem niedrigſten Grade zu dem höchſten, und wenn in dieſer Stufenlinie jeder Punkt eine beſondere Kraft, d. h. ein beſonderes Individuum oder eine Monade ausmacht, ſo bildet die zahlloſe Fülle der Monaden eine zahlloſe Stufenreihe von Weſen. So erweist ſich das höchſte Geſetz der Monade zugleich als das höchſte Geſetz des Univerſums. Und hier erklärt ſich auf die einfachſte Weiſe jene Uebereinſtimmung zwiſchen dem Einzelnen und dem Ganzen, welche den Grundgedanken der leibnitziſchen Kosmologie ausmacht. Jede Monade war die Entwicklung eines Individuums, eine geſetzmäßige und continuirliche Reihenfolge von Handlungen. Das Univerſum iſt eine Stufenreihe von Monaden, von der ſich

zeigen wird, daß ſie nicht weniger geſetzmäßig, nicht weniger continuirlich fortſchreitet. Nur mit dem Unterſchiede, daß hier nicht, wie in der Entwickung des Individuums, eine Stufe aus der andern hervorgeht: ſondern jede bildet ein beſonderes urſprüngliches, von den andern unabhängiges Weſen, das durch ſeine Anlage beſtimmt iſt, gerade dieſen Punkt im Univerſum, gerade dieſes Glied in der Reihenfolge der Kräfte, gerade dieſe Stufe in der Ordnung der Dinge einzunehmen. Das iſt gleichſam der metaphyſiſche Ort, den jede Monade von Ewigkeit her behauptet, und welchen Leibnitz früher als den „Geſichtspunkt (point de vue)" bezeichnete, unter dem jede das Univerſum darſtellt. Jetzt iſt dieſer große Gedanke vollkommen klar. Die niedere Kraft ſtrebt nothwendig nach der höhern, wie die Pflanze in dem Stufengange ihrer Bildung nach dem Thier, das Thier nach dem Menſchen, der Menſch nach Gott ſtrebt. Aber jedes Streben iſt nothwendig von einer Vorſtellung ſeines Zieles begleitet, wenn auch von einer dunklen und bewußtloſen. In der niedern Stufe muß die höhere, weil ſie angeſtrebt wird, zugleich mit vorgeſtellt werden, in dieſer wieder die höhere und ſo fort ins Unendliche. Mithin muß in jeder Stufe oder in jeder Monade eine Vorſtellung von Allen übrigen, alſo von dem geſammten Univerſum enthalten ſein: in der niederſten die dunkelſte und in der höchſten die hellſte. Denn die Kraft erlaubt keine andere Unterſchiede als Grade, und die vorſtellende Kraft kennt keine andere Grade als die Unterſchiede der dunklen und hellen, der deutlichen und verworrenen Vorſtellung. „Jede Subſtanz," ſagt Leibnitz ſchon im erſten Entwurfe ſeines Syſtems, „drückt das geſammte Univerſum aus, aber die eine deutlicher als die andere, überhaupt jede in relativer Weiſe und nach ihrem eigenthümlichen Geſichtspunkte."*

* Que chaque substance exprime l'univers tout entier, mais

1) Die niedern und höhern Monaden.

Wachsende und gleichmäßige Vollkommenheit.

Also die Grade der Vorstellung bestehen in der größern und geringern Deutlichkeit, womit jede Monade das Universum repräsentirt, und da sich diese Vorstellung in keinem endlichen Wesen vollkommen aufklären und von ihren natürlichen Schranken befreien kann, so ist hier die größere Klarheit nur die geringere Unklarheit. So weit sich die Ordnung der Dinge erstreckt, müssen wir die Deutlichkeit der vorstellenden Kraft in relativem, nie in absolutem Sinne verstehen: sie gilt nicht in Rücksicht des gesammten Universums, sondern nur für einen Theil desselben. Wenn ich aber von einem Ganzen nur den einen Theil deutlich, den andern undeutlich vorstelle, so ist das Ganze selbst, welches allen seinen Theilen gleichkommt, auf eine gemischte, d. h. verworrene Weise vorgestellt.

Die größere Deutlichkeit beweist den höhern Grad der Vorstellungskraft, also die höhere Stufe der Individualität oder das (relativ) vollkommnere Wesen; die geringere Deutlichkeit dagegen beweist den niedern Grad der Kraft, die niedere Stufe der Natur, das (relativ) unvollkommnere Wesen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit gelten hier im comparativen Verstande: sie sind Prädicate, die der Monade zukommen in ihrem Verhältniß zum Ganzen. An sich betrachtet ist jede Monade in ihrer Naturschranke befangen; sie kann weder mehr noch weniger sein, als sie eben von Natur ist, ihr Wesen besteht in einer ursprünglich bestimmten Individualität, welche die Monade sich selbst weder geben noch nehmen, sondern nur entwickeln kann,

l'une plus distinctement que l'autre, sur-tout chacune à l'égard de certaines choses et selon son point de vue. Lettre à Mr. Arnauld. pag. 107. Vgl. Seite 250. Anmerkung.

und ſie iſt hier um ſo vollkommner, je mehr ſie ihre Naturanlage erfüllt. Aber mit dem Ganzen verglichen, iſt freilich eine Monade beſchränkter als die andere: die beſchränkte Monade iſt niedriger als die weniger beſchränkte, die niedere iſt unvollkommner als die höhere. Und ſo bilden ſie alle jene unendliche Stufenreihe von Weſen, die von dem Unvollkommnen zu dem Vollkommnen fortſchreitet. In Rückſicht des Individuums beſteht daher das Univerſum in einer wachſenden Vollkommenheit, und wenn es nur Individuen gäbe, ſo könnte die Stufenreihe derſelben nie vollendet, das Univerſum nie abgeſchloſſen ſein, und das Ganze ſelbſt wäre in einer wachſenden Vollkommenheit begriffen. Aber geſetzt, daß ein abſolutes Ziel feſtſteht, welches das Stufenreich der Dinge zugleich begründet und abſchließt, ſo iſt auch das Ganze in ſich vollendet, und die zunehmende Vollkommenheit fällt nur in die einzelnen Weſen, während das Univerſum ſelbſt in gleichmäßiger Vollkommenheit beſteht. So muß die Frage nach der Vollkommenheit des Ganzen angeſehen werden, welche Leibnitz in ſeinen Briefen an Bourguet aufgeworfen hat, ohne ſie definitiv zu löſen, und die Leſſing in jener uns bekannten Abhandlung über Leibnitz ſo entſcheiden will, daß die Dinge in der Welt eine Stufenreihe wachſender, die Welt ſelbſt ein Syſtem gleichmäßiger Vollkommenheit bildet. Wir laſſen hier dieſe Frage offen, da wir ſie jetzt noch nicht ganz zu beantworten im Stande ſind, denn vorderhand kennen wir nur Monaden, und von der Stufenreihe dieſer Individuen müſſen wir urtheilen, wie Leſſing geurtheilt hat. Die Vollkommenheit der einzelnen Weſen wächst von Stufe zu Stufe, und wie es keine Grenzen und keinen Grad giebt, der nicht überſchritten werden könnte, ſo giebt es auch kein Individuum, das nicht eine noch höhere Stufe der Individualität zuließe. Denn in keiner Monade, ſo lange die letzte Schranke und mit dieſer die Monade ſelbſt nicht weggeräumt iſt, kann die Vorſtellung des

Universums so klar und so deutlich sein, daß sie nicht noch klarer und noch deutlicher sein könnte.*

Eine Monade ist um so vollkommner, je deutlicher sie das Universum vorstellt, oder um diesem Ausdruck die nöthige Limitation zu geben, je größer der Welttheil ist, den die Monade deutlich vorstellt. Ebenso gut dürfte man sagen, was Jedermann einleuchten wird: ein Wesen ist um so vollkommner, je besser das Ganze darin vorgestellt, je mehr von dem Ganzen daraus erkannt, je mehr überhaupt darin entdeckt werden kann. Oder je mehr in einem Wesen vorgestellt wird, je reicher und gehaltvoller die Erkenntniß ist, die wir aus der deutlichen Vorstellung dieses Wesens schöpfen, um so vollkommner ist das Wesen selbst. In dem Menschen läßt sich ohne Zweifel mehr von der Welt erkennen als im Thier: darum stellt das menschliche Individuum die Welt deutlicher vor als das thierische, also ist es vollkommner als dieses.

Die Welt ist der Inbegriff aller Monaden; ein Welttheil ist mithin der Inbegriff gewisser Monaden: jene begreift die Allheit, dieser eine Pluralität von Monaden in sich. Ist nun der Welttheil um so größer, je mehr Monaden er einschließt, so ist die Monade um so vollkommener, je mehr der andern Monaden sie deutlich vorstellt. Das niedere Individuum kann das höhere nur dunkel und unklar vorstellen, um so unklarer, je höher das vorgestellte Individuum ist; dagegen das höhere Individuum kann allemal das niedere deutlich und klar vorstellen, um so klarer, je höher das vorstellende Individuum ist. Das Thier hat vom Menschen eine dunkle, der Mensch vom Thier eine deutliche Vorstellung: aus dem Thier

* Vgl. Lettre IV. à Mr. Bourguet. pag. 733. Lessings sämmtl. Werke. Bd. IX. Leibnitz von den ewigen Strafen. V. — VII. Seite 163—166.

kann niemals ein Anthropolog werden, wohl aber aus dem Menſchen ein Zoolog (wobei wir natürlich vorausſetzen, daß die deutliche Vorſtellung zugleich eine bewußte iſt, damit überhaupt Wiſſenſchaft daraus hervorgehen könne, denn das Thier, obwohl es die Pflanze deutlicher vorſtellt, als umgekehrt die Pflanze das Thier, kann doch niemals ein Botaniker werden, weil ſeine Vorſtellung, auch die deutlichſte, bewußtlos iſt und darum unwiſſend bleibt). So dürfen wir den kosmologiſchen Satz aufſtellen: alle höhern Weſen ſind in den niedern unklar, alle niedern Weſen in den höhern klar vorgeſtellt; aus dem Vollkommenen kann das Unvollkommene deutlich, aus dem Unvollkommenen das Vollkommene nur undeutlich erkannt werden; das Unvollkommene iſt die undeutliche Vorſtellung des Vollkommenen, dieſes die deutliche des Unvollkommenen.

Aber die deutliche Vorſtellung iſt die Aufklärung und darum die Erklärung der undeutlichen; das Vollkommene iſt alſo die Erklärung des Unvollkommenen: es iſt deſſen Urſache, nicht in dem phyſiſchen Sinne, daß ſie es bewirkt, ſondern in dem idealen Verſtande, daß ſie es erklärt, und ſo begreift ſich das Verhältniß zwiſchen dem Unvollkommenen und Vollkommenen, oder zwiſchen den Monaden überhaupt, nicht als ein phyſiſcher, ſondern als ein idealer Einfluß, worin die höhere Kraft ſtets die niedere vorſtellt, erklärt, in dieſem Sinne begründet, aber nicht aus ſich erzeugt und äußerlich auf dieſelbe einwirkt. „Darin," ſagt die Monadologie, „liegt die größere Vollkommenheit eines Dinges, daß ſich in ihm der aprioriſche Grund deſſen entdeckt, was in dem andern Dinge geſchieht, und in dieſem Sinne redet man von einer Cauſalität zwiſchen beiden, wonach das erſte auf das andere einwirkt. Allein unter den einfachen Subſtanzen giebt es nur einen idealen Einfluß der einen Monade auf die andere." *

* Et une créature est plus parfaite qu'une autre en ce, qu'on

2) Die niedern und höhern Organismen.

Centralmonaden.

Sind nun alle Monaden von Natur beſeelte Körper oder organiſche Subſtanzen, ſo müſſen ſich die Organismen wie die Monaden unterſcheiden, es muß alſo niedere und höhere Organismen geben. Jene ſind die unvollkommenen, dieſe die vollkommenen Monaden. Wie in den vollkommenen Monaden die unvollkommenen deutlich vorgeſtellt, gleichſam als Momente enthalten ſind, ſo die niedern Organismen in den höhern: ſo iſt das vegetative Leben in dem thieriſchen, dieſes in dem menſchlichen deutlich vorgeſtellt und als eine niedere Lebensſtufe enthalten, aber nicht umgekehrt das menſchliche Leben in dem thieriſchen oder dieſes in dem der Pflanze. Eine Monade iſt um ſo vollkommener, je mehr der andern Monaden ſie deutlich vorſtellt. Aber die deutlichſte Vorſtellung der beſchränkten Monade iſt ihr Körper. Alſo je mehr Monaden ſie in ihrer deutlichſten Vorſtellung, d. h. in ihrem Körper vereinigt, je reicher und mannigfaltiger die Bildung dieſes Körpers iſt, um ſo intenſiver iſt die (vorſtellende) Kraft der Monade, ausgebreiteter deren Spielraum, vollkommener die Monade ſelbſt, höher der Organismus. Der höhere Organismus iſt mithin keine einfache Monade, die nichts wäre, als die deutliche Vorſtellung eines Körpers und die undeutliche aller andern, ſondern er iſt ein Reich von Monaden, und in dieſem Reiche werden eine Menge Monaden von einer einzigen mit voller Deutlichkeit vorgeſtellt: es geſchieht in ihnen nichts, was nicht in der deutlichen Vorſtellung jener einen

trouve en elle ce qui sert à rendre raison a priori de ce qui se passe dans l'autre, et c'est par là, qu'on dit, qu'elle agit sur l'autre. Mais dans les substances simples ce n'est qu'une influence idéale d'une Monade sur l'autre — Monadol. Nr. 50, 51. pag. 709.

Monade vollkommen enthalten, erklärt, begründet wäre, und so verhält sich die eine Monade zu den andern, wie das Vorstellende zum Vorgestellten, wie die Ursache zur Wirkung, wie die thätige Kraft zur leidenden, oder wie die Seele zum Körper. Das Niedere ist dem Höhern stets subordinirt. Wenn sich nun die Monaden zu einander verhalten, wie das Niedere zum Höhern, so findet unter ihnen ein Verhältniß der Subordination statt, das bei der unendlichen Verschiedenheit oder Stufenreihe der Monaden als entferntere, nähere, nächste Subordination, oder als weitere, nähere, nächste Verwandtschaft erscheinen muß. Die nächsten Verwandten einer Monade sind diejenigen, die sie auf das deutlichste oder als ihren Körper vorstellt, in denen sie von Natur vollkommen einheimisch ist, die ihr von Natur auf die allernächste Weise subordinirt sind, wie eine Familie ihrem Oberhaupte. In dieser nächsten Verwandtschaft erscheint die dominirende Monade als die Seele, die subordinirten als deren Körper, und das Ganze, diese engverbundene Familie von Monaden, erscheint darum als ein beseelter Körper oder Organismus höherer Ordnung: dieser Organismus erscheint, als ob er nur eine Monade ausmachte, während er in Wahrheit in vielen Monaden besteht, die nach dem Gange der Natur in nächster Ordnung verknüpft sind. In Wahrheit sind die subordinirten Monaden nicht blos Körper und die dominirenden nicht blos Seele, sondern beide sind Monaden, Individuen, beseelte Körper, aber ihre nächste Verwandtschaft, die einer Angehörigkeit gleichkommt, macht, daß die dominirenden als die Seele und die subordinirten als der Körper dieses Ganzen erscheinen. Die nächste Verwandtschaft ist keine unmittelbare Einheit; sie besteht zwischen vielen Individuen, während die unmittelbare Einheit nur ein Individuum, eine einfache Monade bildet. Jede Monade ist als solche ein beseelter Körper: hier bilden Seele und Körper ein Individuum, hier sind sie die beiden ursprünglichen Momente,

die das Daſein jeder Monade conſtituiren, jene iſt das höhere, dieſe das niedere Moment, oder der Körper iſt in der einfachen Monade nicht blos auf die nächſte, ſondern auf unmittelbare Weiſe der Seele ſubordinirt. Das Verhältniß von Seele und Körper, wie es in der Monade als ſolcher beſteht, iſt unmittelbare Einheit.* Das Verhältniß von Seele und Körper, wie es zwiſchen Monaden beſteht zufolge ihrer naturgemäßen Stufenordnung, iſt nächſte Verwandtſchaft. Dieſe letzte Beziehung iſt der erſten ähnlich, aber nicht gleich; das Gemeinſame in beiden Verhältniſſen iſt die Subordination, nur daß dieſe Subordination in der unmittelbaren Einheit zwiſchen Momenten eines Individuums, in der nächſten Verwandtſchaft zwiſchen verſchiedenen Individuen ſtattfindet. Streng genommen müſſen wir uns ſo ausdrücken: in der Beziehung nächſter Verwandtſchaft verhält ſich eine Monade zur andern ähnlich, wie in jeder Monade die Seele zum Körper. Aehnlich darum, weil der einen Monade die andern ſubordinirt, und zwar in nächſter Affinität ſubordinirt ſind. Man könnte den Unterſchied zwiſchen Einheit und Affinität vielleicht ſo bezeichnen, daß dort der Körper das eingeborene Moment, hier dagegen das angeborene Reich der Seele ausmacht.

Der höhere Organismus iſt nicht, ſondern erſcheint als ein (zuſammengeſetztes) Individuum; er iſt eine Geſellſchaft oder Aſſociation von Individuen, die von einem einmüthigen Zwecke beherrſcht, zuſammen in einer und derſelben Monade deutlich vorgeſtellt, und ſo zu einem lebendigen und einmüthigen Ganzen verbunden werden. Diejenige Monade, welche die andern beherrſcht, indem ſie dieſelben deutlich vorſtellt, iſt die Seele in dieſem Körper, gleichſam das Centrum dieſer Peripherie, die Sonne in dieſem Planetenſyſtem, die Königin in dieſem Reiche.

* Siehe oben Capitel VI. Seite 166 nebſt Anmerk. u. S. 178.

Jede höhere Monade muß eine Centralmonade ſein, denn ſie muß andere Monaden unter ſich haben; von dieſen untergeordneten Monaden müſſen ihr einige in nächſter Affinität ſubordinirt ſein; dieſe ſubordinirten Monaden muß ſie auf das deutlichſte vorſtellen; dieſe deutlichſte Vorſtellung muß als Körper erſcheinen, den ſie beherrſcht, d. h. als ihr Körper, deſſen Seele ſie ausmacht; und als die Seele dieſes Körpers bildet die Monade das Phänomen eines höhern (mannigfaltig zuſammengeſetzten) Organismus, wie ihn die Natur in ihren höchſten Bildungen, vor allem in dem animaliſchen Leben darſtellt. „Jede einfache Subſtanz oder Monade, die das Centrum einer zuſammengeſetzten Subſtanz (z. B. eines Thiers) und das Princip von deren Einheit (unicité) ausmacht, iſt von einem Aggregat unendlich vieler anderer Monaden umgeben, die den eigenthümlichen Körper jener Centralmonade bilden, und durch dieſen Körper ſtellt ſie, wie in einem Centrum, die Dinge vor, die ſich außer ihr befinden.“ *

Die beſchränkte Vorſtellung verwandelt die Monaden in Körper; unter dieſem Geſichtspunkte betrachtet, muß die Welt als ein materielles Univerſum und die Monaden als zuſammengeſetzte Subſtanzen oder Aggregate erſcheinen. Wenn nun in einem ſolchen Aggregate die Centralmonade fehlt, welche die Theile deſſelben (nämlich die andern Monaden) ſubordinirt, ordnet, gliedert, ſo erſcheint die zuſammengeſetzte Subſtanz als ein bloßer Haufe oder als ein Collectivum (troupeau), dem das Princip der ſingularen und wirklichen Einheit mangelt. Ein ſolcher Complex erſcheint als ſeelenloſe Maſſe oder als ein unorganiſcher Körper. Der unorganiſche Körper macht eine zufällige Einheit (unum per accidens), während der organiſche Körper eine nothwendige, ſyſtematiſche Einheit (unum per se) bildet.

* Principes de la Nat. et de la Gr. Nr. 3. pag. 714.

Alle Monaden müſſen als Aggregate oder als Körper vorgeſtellt werden: als unorganiſche, wenn ſie von keinem Centrum beherrſcht ſind, und alſo eine coordinirte Reihe darſtellen; als organiſche dagegen, wenn ſie von einem Centrum beherrſcht und in ſtrenger Gliederung nach dem Geſetze der Subordination geordnet ſind.

Es iſt kein Widerſpruch, daß uns die Dinge als Körper oder zuſammengeſetzte Subſtanzen erſcheinen, während ſie von Natur Monaden oder immaterielle Subſtanzen ſind. Es iſt eben ſo wenig ein Widerſpruch, daß uns die Dinge unter gewiſſen Bedingungen als unorganiſche Subſtanzen oder als bloße Aggregate erſcheinen, obwohl von Natur alle Dinge organiſche Kräfte ſind.* Denn damit organiſche Kräfte ſich als ein Organismus oder als ein lebendiges Individuum offenbaren, muß unter ihnen eine gewiſſe Ordnung, ein gewiſſes Syſtem ſtattfinden, das von dem Gange der Natur und von der Stufenreihe der Weſen abhängt, alſo nicht unter allen beliebigen Dingen ſtattfinden, noch weniger überall von uns entdeckt werden kann. Wo dieſes Syſtem, dieſe Subordination vieler Monaden unter einer dominirenden, dieſe nächſte Verwandtſchaft nicht in natura rerum gegeben iſt, da erſcheint uns nothwendig ein unorganiſcher Körper. Und nichts hindert, daß in dieſer unorganiſchen Maſſe organiſche Kräfte überall exiſtiren, auch wenn ſie unſerer beſchränkten, verworrenen Anſchauung nicht einleuchten. So wenig die Phänomene oder die Naturerſcheinungen der Körper überhaupt das Naturprincip der Monaden im Sinne der leibnitziſchen Philoſophie aufheben, eben ſo wenig widerſpricht die Erſcheinung unorganiſcher

* — natura ubique organica est et a sapientissimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus appareat. Ep. ad Wagnerum de vi act. corp. IV. pag. 466.

Körper dem Satze der Metaphyſik, daß jede Monade Organismus ſei. Die Natur der Dinge erklärt, warum die Monaden Körper, unorganiſche und organiſche verſchiedener Ordnung, vorſtellen oder als ſolche erſcheinen; unſere beſchränkte (ſinnliche) Vorſtellung erklärt, warum wir die Monaden als Körper, als ſo beſtimmte Körper, anſchauen. Und aus dieſen beiden Gründen erhellt, daß die Körper nicht leere Phasmata ſind, ſondern phaenomena bene fundata, oder die Körperwelt die wohlbegründete Erſcheinung der Monadenwelt.

Zehntes Capitel.

Das Stufenreich der Dinge oder die Weltharmonie.

I. Die Hauptunterſchiede der vorſtellenden Kräfte: Leben, Seele, Geiſt. — Dunkle, klare, deutliche Vorſtellung. II. Das Weltgeſetz der Continuität. Kein metaphyſiſches Vacuum. Die Mittelweſen. Der Menſch als Mittelweſen. Die Genien. III. Das Weltgeſetz der Harmonie (commercium substantiarum). Die Erklärung der Weltharmonie aus natürlichen Bedingungen. Negative Bedingung: Die Differenz oder Materialität der Monaden. Poſitive: Die unendlich kleinen Differenzen oder die Continuität der Monaden.

Wie aus dem Begriffe der Kraft der Begriff der Monade, ſo folgte aus dem letztern mit evidenter Nothwendigkeit, daß die Welt, der Inbegriff aller Monaden, ein Stufenreich von Entelechieen (Individuen) ausmachte, weil die Verſchiedenheit der Dinge auf dem Grade ihrer Kraft, auf der Potenz oder Macht der jedem Weſen eigenthümlichen Naturſchranke beruhte. Dieſes Stufenreich der Weſen erſcheint in einer Körperwelt, die von den unorganiſchen Phänomenen zu den organiſchen, von den niedern Organismen zu den höhern fortſchreitet. Und der Fortſchritt in den Dingen ſelbſt beſteht darin, daß ihre Kräfte von Stufe zu Stufe wachſen, daß ſich die Weltvorſtellung oder der Mikrokosmos immer mehr und mehr aufklärt, daß ſich die klare Vorſtellung immer reicher und

gehaltvoller ausbildet, und auf dieſe Weiſe mit den Seelen die Körper lebensvoller, vollkommner, gleichſam durchſichtiger werden. Was daher die Anſchauung des Makrokosmus (der Welt im Ganzen) betrifft, ſo beſtätigt ſich hier die früher erklärte Uebereinſtimmung zwiſchen Leibnitz und Ariſtoteles.* Denn auch dem letztern erſcheint die Welt als ein Stufenreich von Entelechieen, die von einem abſoluten Zwecke bewegt werden, und dieſen höchſten Weltzweck mit immer höhern Kräften anſtreben. Indeſſen bei Ariſtoteles ſind die Dinge verknüpft durch die Kette des Naturzuſammenhangs; die eine Entelechie folgt aus der andern, die niedere bildet die natürliche Grundlage oder Materie (ὕλη), woraus ſich die nächſt höhere entwickelt, und die natürliche Grundlage Aller iſt der dynamiſche beſtimmte Stoff, woraus nach dem Syſteme der Eduction oder beſſer Production die Stufenreihe der Dinge hervorgeht. Dagegen die leibnitziſche Philoſophie verneint mit dem phyſiſchen Zuſammenhange zwiſchen den Monaden auch die Möglichkeit einer ſolchen Production: hier folgt kein Weſen aus dem andern, nicht das höhere aus dem niedern, ſondern alle beſtehen zugleich in dem Urſprunge der Welt, und jedes behauptet ab origine ſeine eigenthümliche Individualität, den unveräußerlichen Geſichtspunkt, unter dem es das Univerſum vorſtellt: das iſt die beſtimmte Stufe, die es in der Ordnung des Ganzen einnimmt. Hier iſt die Weltordnung ebenſo urſprünglich als die Dinge ſelbſt: indem jedes unabhängig von allen andern ſeine naturgemäße Funktion ausübt, ſo bethätigt ſich nothwendig in dieſem übereinſtimmenden Spiele aller Weltkräfte die Harmonie des Ganzen. Und darin liegt die Differenz zwiſchen Leibnitz und Ariſtoteles, deren Syſteme ſonſt am nächſten verwandt ſind, ſowohl in den metaphyſiſchen als in den kosmologiſchen Grundſätzen. Sie begreifen beide

* Siehe oben Capitel IV. Seite 123, 24.

die Substanz der Dinge als Entelechie; sie begreifen beide die Weltordnung als ein Stufenreich von Entelechieen, aber den Begriff der Entelechie selbst erklären sie in verschiedenem Geiste. Sie gilt bei Aristoteles als ein natürliches Product und darum als ein vergängliches Individuum; sie gilt bei Leibnitz als eine ursprüngliche Substanz und darum als ein ewiges Wesen. Die aristotelische Entelechie ist Theil des Ganzen, die leibnitzische dagegen selbst Ganzes: dort ist das Individuum Exemplar der Gattung, hier ist es selbst Gattung oder Mikrokosmus. So weit Leibnitz mit Aristoteles übereinstimmt, im Begriffe nämlich des Individuums, der Entelechie und des Naturzwecks, ist seine Philosophie die Wiedergeburt der antiken; und wie Spinoza unter den Denkern der neuen Zeit den Geist des Orients repräsentirt, so repräsentirt Leibnitz den des hellenischen Weltalters. Aber worin sich Leibnitz von Aristoteles und allen andern Philosophen specifisch unterscheidet, das ist sein Begriff der Monade oder des Mikrokosmus, und eben in diesem Principe wird er der Schöpfer einer wahrhaft neuen Philosophie, welche das Zeitalter der deutschen Aufklärung beherrscht und anführt. Diesen Werth des Individuums konnte vermöge seiner religiösen Verfassung der griechische Geist niemals entdecken: er blieb dem Grundsatze treu, wonach das Ganze früher ist als die Theile, also das Individuum immer durch das Ganze bedingt und eingeschlossen wird, auch in seinen höchsten Bildungen nur als ein Exemplar der Gattung erscheint und dieser selbst niemals gleichkommt, niemals an und für sich den Werth der Gattung oder des ewigen Wesens erreicht. Das Alterthum entdeckt in seinen vorgerücktesten Denkern den Begriff des Individuums, aber es bleibt an der Grenze dieses Begriffs stehen, und so vermag es weder die Idee des Mikrokosmus, noch weniger die der Persönlichkeit zu fassen. Mikrokosmus ist die universelle Bedeutung des Individuums. Persönlichkeit ist

das Bewußtſein dieſer Univerſalität: ein Bewußtſein, welches nur in der menſchlichen Seele ſtattfinden kann, und damit es hier ſtattfinde, eine ganz andere religiöſe Grundlage im Menſchen vorausſetzt, als den griechiſchen Götterglauben oder den morgenländiſchen Naturpantheismus. Das Chriſtenthum iſt die neue Religion, welche das menſchliche Gewiſſen mit Gott verſöhnt, und unter dieſer religiöſen Vorausſetzung wird es die Aufgabe aller folgenden Philoſophie, den menſchlichen Verſtand dahin zu erziehen und dahin aufzuklären, daß er die Thatſache des verſöhnten Geiſtes, das Bewußtſein dieſer Univerſalität, die Perſönlichkeit im abſoluten Sinne begreife. Und auf dem Wege der ſo bedingten Aufklärung iſt Leibnitz ohne Zweifel einer der vorgerückteſten und fruchtbarſten Denker, der jenes Ziel deutlich ins Auge faßt und alle frühern Philoſophen darin übertrifft, daß er den Begriff des Mikrokosmus entdeckt und den Begriff der Perſönlichkeit ſucht. Er entdeckt den Mikrokosmus, weil er es verſteht, das Individuum als ein urſprüngliches Weſen, alſo ohne den phyſiſchen Zuſammenhang mit den andern Dingen, zu erklären. Er ſucht den Begriff der Perſönlichkeit, weil er es verſteht, aus den Naturkräften moraliſche Kräfte zu löſen. Aber er erreicht dieſen Begriff nicht, weil er es noch nicht verſteht, den Mikrokosmus ohne Naturſchranke zu denken, oder, was daſſelbe ſagt, weil ſeine Philoſophie noch unvermögend iſt, das Weſen der Freiheit zu faſſen. Wie ſich der Mikrokosmos von dem (naturbedingten) Individuum und die Moral von der Natur unterſcheidet, ſo unterſcheidet ſich Leibnitz von Ariſtoteles, ſo die deutſche Aufklärung von dem griechiſchen Geiſte, dem ſie ſonſt als ihrem Vorbilde nacheifert. Daß Leibnitz den Begriff der Perſönlichkeit ſucht, welchen Spinoza verneinte, darin beſteht ſeine Richtung auf die kantiſch-fichteſche Philoſophie, welche dieſen Begriff der moraliſchen Vernunft in ſeiner Urſprünglichkeit entdeckte.

I. Die Hauptunterſchiede der vorſtellenden Kräfte.

Leben, Seele, Geiſt.

Dunkle, klare, deutliche Vorſtellung.

Die ganze Welt erſcheint im Lichte der leibnitziſchen Philoſophie als ein *Syſtem der Aufklärung*, denn ſie bildet ein Stufenreich von Weſen, worin die vorſtellenden Kräfte immer heller, die Dinge ſelbſt *immer aufgeklärter* werden. Darum iſt die Aufklärung des Menſchen die einfache und natürliche Aufgabe, die aus einer ſolchen Anſchauung der Welt für die Philoſophie ſelbſt folgt; dieſe muß ihrem Zeitalter daſſelbe ſein wollen, was nach ihren höchſten Begriffen die Natur überall iſt: ein Genius der Aufklärung, der jedes Individuum ſo weit durchdringt, als deſſen Kräfte und Anlagen reichen. Wenn die Natur die menſchliche Vorſtellung bis zum Bewußtſein aufklärt, ſo ſoll die Philoſophie das menſchliche Bewußtſein bis zur deutlichen Erkenntniß der Natur aufklären, ſie ſoll das Naturgeſetz erfüllen, indem ſie die Aufklärung der Natur fortſetzt. Die Natur, ſoweit wir ſie kennen, erreicht den relativ höchſten Grad ihrer Aufklärung im menſchlichen Individuum, aus deſſen bewußter Vorſtellung Religion und Wiſſenſchaft folgen. Die Philoſophie ſoll den Menſchen aufklären, indem ſie Religion und Wiſſenſchaft aufklärt oder, was daſſelbe heißt, die Objekte beider, Gott und die Natur, auf das Deutlichſte erkennt und auf das Klarſte darſtellt.

In dem Stufengange der natürlichen Aufklärung wächſt mit dem Grade der Kraft die Deutlichkeit der Vorſtellung: die deutlichſte Vorſtellung iſt die *bewußte*, die dunkelſte die *bloße Vorſtellung*, die ein körperliches Individuum oder einen einfachen Organismus ausdrückt und mit dieſem Ausdrucke der Form ſo ganz zuſammenfällt, daß ſie weder Anderes noch weniger ſich ſelbſt davon unterſcheidet. In der Mitte zwiſchen dem deut-

lichen Bewußtſein und dem bewußtloſen Ausdruck ſteht die Empfindung, die einen höhern (zuſammengeſetzten) Organismus vorſtellt und deſſen Eindrücke oder Vorſtellungen, die einen von den andern, zu unterſcheiden vermag, ohne ſich ſelbſt davon zu unterſcheiden. Im weitern Verſtande ſind alle Monaden Seelen. Um aber den Unterſchied zu bezeichnen zwiſchen jenen Epochen im Stufengange der Dinge, den einfachen, empfindenden und bewußten Seelen, ſo mögen mit Leibnitz die erſten ſchlechtweg Monaden oder Entelechieen, die andern Seelen im engern Sinne, die letzten Geiſter genannt werden. Jede Monade iſt Leben, denn ſie iſt ſelbſtthätige Kraft; das thieriſche Individuum iſt Seele, denn es empfindet ſeine Vorſtellungen; das menſchliche iſt Geiſt, denn es iſt bewußte Vorſtellung. „Wenn wir," ſagt die Monadologie, „Alles, was Vorſtellung und Streben hat (perceptions et appétits), Seele nennen wollen, ſo können alle einfachen Subſtanzen oder Monaden Seelen heißen; da aber die Empfindung mehr iſt als die einfache Vorſtellung, ſo meine ich, ſollte der allgemeine Name Monaden oder Entelechieen für die einfachen Subſtanzen hinreichen, und nur diejenigen ſollten Seelen genannt werden, deren Vorſtellung deutlicher und von Gedächtniß begleitet iſt." * — „Jede Monade mit einem eigenthümlichen Körper macht eine lebendige Subſtanz. So giebt es nicht nur überall Leben, das mit den Gliedern oder Organen verknüpft iſt, ſondern auch eine unendliche Stufenreihe in den Monaden, da die einen mehr oder weniger über die andern herrſchen. Wenn aber eine Monade ſo geſchickte Organe hat, daß vermöge derſelben die empfangenen Eindrücke, alſo auch deren Vorſtellungen, ſich bildlich ausdrücken und unterſcheiden laſſen (wie z. B. mittelſt der optiſchen Conſtruction des Auges die Lichtſtrahlen concentrirt

* Monadologie Nr. 19. pag. 706. Nr. 63. pag. 710.

ſie deutlich oder diſtinkt (idée distincte). Die Empfindung iſt nie deutlich: denn ſie kann ihre Vorſtellungen nicht bis in die kleinſten Theile durchdringen, weil ſie als ſolche den Unterſchied zwiſchen Ding und Eindruck nicht einſieht. Wahrhaft deutlich können allein die bewußten Vorſtellungen ſein, weil nur das Bewußtſein fähig iſt, genau zu diſtinguiren. Indeſſen iſt mit dem Bewußtſein ſelbſt noch nicht die klare, geſchweige denn die deutliche Vorſtellung gegeben; das Bewußtſein hat die Kraft, ſeine Vorſtellungen aufzuklären und zu verdeutlichen, aber es kann eben ſo ſehr in unklaren und undeutlichen Vorſtellungen befangen ſein. So iſt es möglich, daß man irgend etwas im Allgemeinen weiß, ohne es im Einzelnen genau zu kennen. Ein ſolches Wiſſen iſt oberflächlich und ungründlich, und das Bewußtſein, welches nur die Oberfläche, aber nicht den Grund der Dinge einſieht, iſt undeutlich oder verworren. Oder man kann eine Sache wiſſen, ohne daß man im Stande iſt, dieſelbe zu präciſiren und ſie von andern Vorſtellungen genau zu unterſcheiden; ein ſolches Bewußtſein, welches die Dinge gleichſam träumeriſch und wie aus der Ferne kennt, iſt unklar oder dunkel. Wir haben z. B. von dem leibnitziſchen Lehrgebäude einen klaren Begriff, wenn wir dieſes Syſtem von allen andern richtig und beſtimmt unterſcheiden, einen deutlichen, wenn wir das Lehrgebäude ſelbſt in allen ſeinen Theilen, in ſeiner ganzen innern Verfaſſung, Punkt für Punkt einſehen.*

So reicht das niedere Naturleben mit ſeinen dunkeln und verworrenen Vorſtellungen bis in die helle Region des menſchlichen Geiſtes. Denn es giebt im Geiſte ein undeutliches und

* Vgl. Nouveaux Essais sur l'entendement humain Liv. II., Chap. 29. Des idées claires et obscures, distinctes et confuses. cf. Meditationes de cognitione, veritate et ideis. S. oben Capitel II. Seite 67, 68.

dunkles Bewußtſein. Hier macht Leibnitz eine der größten und fruchtbarſten Entdeckungen ſeiner Philoſophie. Nämlich in der Thatſache des undeutlichen und dunkeln Bewußtſeins entdeckt er die bedeutſamen Mittelglieder, die das bewußte und bewußtloſe Leben verknüpfen und den Weg bezeichnen, der aus der Natur in den Geiſt hinüber-, aus dem Geiſte in die Natur zurückführt. Wenn wir mit Carteſius Natur und Geiſt ſo unterſcheiden, daß dieſer *nur* im Denken, jene *nur* in der Ausdehnung beſteht, das Weſen des einen in lauteres Bewußtſein und deutliche Erkenntniß, das Weſen der andern in todte Materie und todte Kräfte geſetzt wird, ſo erſcheinen Geiſt und Natur in der größten Entfernung von einander, die einem unverſöhnlichen Gegenſatze gleichkommt. Wenn wir dagegen mit Leibnitz dieſe beiden entgegengeſetzten Subſtanzen näher unterſuchen, gleichſam durch das Mikroſkop der Metaphyſik betrachten, ſo findet ſich im Geiſte ein dunkles Bewußtſein und in der Natur eine klare Vorſtellung. Denn in der thieriſchen Empfindung ſteigt die Natur bis zur klaren Vorſtellung, und in dem dunkeln Bewußtſein ſinkt der Geiſt bis zur unklaren. Zwiſchen Denken und Ausdehnung beſteht die größte Entfernung, zwiſchen dem dunkeln Bewußtſein und der bewußtloſen Klarheit die kleinſte. Indem Leibnitz auf den höchſten Grad der Naturkraft und auf den niedrigſten der Geiſteskraft achtet, *ſo entdeckt er zwiſchen Geiſt und Natur die kleinſte Entfernung oder die unendlich kleine Differenz, die einem continuirlichen Zuſammenhange gleichkommt.* Das Bewußtſein bricht nicht *plötzlich* hervor wie der Blitz aus den Wolken, ſondern es geht allmählig auf in einem ſtetigen Wachsthume, wie der Tag aus dem Morgen und die Dämmerung aus der Nacht hervorgeht. Die Ruhe, ſagten wir früher, ſei nach Leibnitz eine unendlich kleine Bewegung oder das Element der Thätigkeit: ſo iſt der

bewußtloſe Zuſtand das unendlich kleine Bewußtſein oder das Element des Geiſtes*).

Es giebt im Menſchen bewußtloſe und im Bewußtſein dunkle Vorſtellungen: dieſe niedern Geiſteszuſtände, die wir in uns ſelbſt erfahren, ſind gleichſam die Analoga niederer Naturen. Denn was im Menſchen ein vorübergehender und unangemeſſener Zuſtand iſt, das gilt auf den untern Stufen der Natur als die permanente und normale Verfaſſung. Darum vergleicht oder veranſchaulicht Leibnitz den Naturzuſtand der niedern Monaden mit dem nächtlichen Geiſtesleben, worin wir etwas dunkel wiſſen, wie im Zuſtande der Verworrenheit, der Betäubung (étourdissement) oder bewußtlos vorſtellen, wie in der Ohnmacht (évanouissement) oder im tiefen, traumloſen Schlafe, und in dieſem comparativen Verſtande iſt es, daß er von ſchlafenden oder träumenden Monaden redet. „Denn," ſo heißt es in der Monadologie, „wir erfahren in uns ſelbſt Zuſtände, wovon wir keine Erinnerung, keine deutliche Vorſtellung behalten, wie wenn wir in Ohnmacht fallen oder vom tiefen, traumloſen Schlafe überwältigt ſind. In dieſem Zuſtande unterſcheidet ſich die Seele nicht merklich von einer einfachen Monade, aber weil dieſer Zuſtand nicht beharrt und ſich die Seele daraus befreit, darum iſt ſie ein Weſen höherer Ordnung." — „Wenn es in unſern Vorſtellungen gar nichts Deutliches, ſo zu ſagen Erhöhtes und Feineres gäbe, ſo wären wir fortwährend im Zuſtande der Betäubung. Und dieß iſt der Zuſtand der bloßen Monaden (Monades toutes nues)." **

II. Das Weltgeſetz der Continuität.

Dieſe Hauptepochen im Stufengange der Dinge: Leben, (bloße Monaden), Seele, Geiſt, ſind natürlich durch eine Reihe

* Siehe unten Capitel XII. (perceptions petites).

** Monadologie Nr. 20. 24. pag. 706. flgd.

von Mittelgliedern verbunden, ſo daß von der einen zur andern nicht etwa ein Sprung, ſondern ein ſtetiger Uebergang Statt findet. Denken wir uns eine in Grade getheilte Scala, etwa eine Tonleiter, ſo liegt zwiſchen den Graden, welche die Scala bezeichnet, auch den nächſten, noch eine unendliche Reihe von Stufen und es ſind noch zahlloſe Töne möglich zwiſchen jenen, welche in unmittelbarer Nachbarſchaft das muſikaliſche Inſtrument darſtellt. Sie ſind möglich, und nur die Unvollkommenheit der künſtlichen Maſchine trägt die Schuld, daß ſie nicht geäußert und in Exiſtenz geſetzt werden. Aber bei der Vollkommenheit der Natur iſt jeder mögliche Grad der Kraft auch eine wirkliche Kraft, alſo ein wirkliches Weſen. In der Stufenreihe der Dinge vollbringt die allvermögende Virtuoſität der Natur die unendlich kleinen Abſtufungen, welche die menſchliche Technik auf ihren künſtlichen Inſtrumenten niemals erreichen kann. In einer ſolchen vollkommenen Eintheilung oder Gradation iſt der nächſt niedere Grad von dem nächſt höhern um eine unendlich kleine Differenz unterſchieden: es findet ſich daher im ſtrengen Sinne des Worts unter allen Graden oder unter allen Weſen der Natur ein ſtetiger Fortſchritt oder ein continuirlicher Zuſammenhang. Die Weltordnung bildet eine continuirliche Stufenreihe von Monaden. Wie das Geſetz der Analogie die Einförmigkeit der Natur ausdrückt, ſo bezeichnet das Geſetz der Continuität deren vollkommene Mannigfaltigkeit. Vollkommen iſt in der Natur die Analogie der Dinge, weil es kein Weſen giebt, das nicht in die Verwandtſchaft aller gehörte und von dem Geiſte des Ganzen erfüllt wäre. Vollkommen iſt die Continuität in der natürlichen Stufenreihe der Dinge, weil es keine Abſtufungen giebt, die nicht durch Subſtanzen dargeſtellt und repräſentirt werden, weil ſich zwiſchen den verſchiedenen Stufen keine Differenz findet, welche das Naturgeſetz nicht durch Mittelweſen ausfüllt. Oder um das Princip der Continuität

negativ zu erklären: es giebt in der Natur keine oder nur scheinbare Sprünge, die in Wahrheit, wie in einer Musik, wohlgefügte Uebergänge bilden.* Ein wirklicher Sprung wäre eine unvermittelte Differenz, eine Lücke in der Weltordnung oder ein metaphysisches Vacuum. Wie es aber zwischen den Körpern keinen leeren Raum giebt, so giebt es zwischen den Monaden keine leere Welt, welche die Natur gleichsam vergessen hätte, mit Kräften und Formen zu bevölkern.

Was sich bei einer genauen Naturbetrachtung von dem scheinbar größten Unterschiede gezeigt hat, der in der Welt existirt: daß nämlich zwischen den bewußtlosen und bewußten Wesen, zwischen Natur und Geist kein Gegensatz, sondern eine unendlich kleine Differenz besteht, eben dasselbe gilt von den geringern Unterschieden, welche scheinbare Gegensätze bilden, zwischen den leblosen und lebendigen Körpern, zwischen der empfindungslosen Pflanzen- und der empfindenden Thierseele. Aus der Ferne gesehen, erscheinen Unorganisches und Organisches, Pflanze und Thier, Thier und Mensch als entgegengesetzte Pole; in der Nähe betrachtet, erklären sie sich als benachbarte Stufen, die durch einen continuirlichen Fortschritt verknüpft sind. Es giebt in der Natur keine Sprünge: also müssen sich überall Mittelwesen finden, welche in stufenmäßiger Ordnung die Zwischenreiche bevölkern und gleichsam die metaphysischen Orte ausfüllen, die sonst vacant blieben. Dieser Gesichtspunkt, der gestützt auf das Gesetz der Continuität die Mittelwesen in der Natur behauptet und aufsucht, eröffnet dem Naturforscher die fruchtbarsten Hypothesen und verspricht die wichtigsten Entdeckungen. In einem Briefe an

* Nouveau Essais. Liv. IV. chap. 16. — J'ai encore fait voir qu'il s'y observe cette belle loi de la continuité, que j'ai peut-être mis le premier en avant. Théod. Part. III. Nr. 348. pag. 605.

Bourguet erklärt sich Leibnitz beiläufig über den Unterschied der Pflanzen und Thiere, und nachdem er aus der Form der Pflanze deren vorstellende Kraft dargethan, setzt er hinzu, „Swammerdam hat durch seine Untersuchungen gezeigt, daß sich die Insekten in Rücksicht der Respirationsorgane den Pflanzen annähern, und daß es in der Natur eine Stufenordnung giebt, die von den Thieren zu den Pflanzen herabsteigt. Indessen finden sich vielleicht noch außerdem Mittelwesen zwischen beiden."* — „Ich bin überzeugt," sagt Leibnitz in einer andern Correspondenz, „es muß solche Wesen geben: die Naturkunde wird sie vielleicht noch entdecken. Wir fangen das Beobachten erst seit gestern an. Das Gesetz der Continuität verletzt die Natur nie und nirgends. Sie macht keine Sprünge. Alle Ordnungen der natürlichen Wesen machen nur eine einzige Kette aus, worin die verschiedenen Klassen als so viele Gelenke so enge an einander sich anschließen, daß es der sinnlichen Vorstellung unmöglich ist, den eigentlichen Punkt zu bestimmen, wo eine anfängt oder aufhört." Diese Mittelwesen zwischen Pflanze und Thier wurden später in den Polypen entdeckt, und man darf deßhalb mit Recht behaupten, daß Leibnitz in jenen a priori hingestellten Sätzen diese naturhistorische Entdeckung vorausgenommen oder doch vorhergesagt habe.**

Jede Monade ist ein solches Mittelwesen, das in der

* Mr. Swammerdam a donné des observations, qui font voir que les insectes approchent des plantes du côté des organes de la respiration, et qu'il y a un certain ordre dans la nature qui descend des animaux aux plantes. Mais il y a peut-être ailleurs des êtres entre deux. Lettre IV. à Mr. Bourguet. pag. 732.

** Ulrich, Uebersetzung der nouveaux Essais. Bd. II. Seite 131 flgd. Vgl. Ludw. Feuerbach sämmtl. Werke. Bd. V. S. 92 und 216.

Weltordnung eine Zwischenstufe einnimmt, diesseits und jenseits welcher andere Monaden existiren. Denn es giebt unter den Individuen kein höchstes, unter den Stufen der Dinge keine letzte. Mithin hat auch der Mensch in dieser Weltverfassung nur einen mittlern Rang unter den Geschöpfen. Nach jenem Gesetze der Continuität, welches kein Vacuum erlaubt, passirt gleichsam die Stufenreihe der Dinge das menschliche Individuum, um sich jenseits desselben in höhern Wesen fortzusetzen. Solche höhere Wesen, obschon sie den menschlichen Horizont übersteigen, müssen dennoch behauptet werden, eben weil das Naturgesetz der Continuität sie verlangt. Dieses Gesetz nämlich verlangt, daß jeder mögliche Grad der vorstellenden Kraft, jede denkbare Stufe der Individualität, jede Idee der Perfection wirklich ausgedrückt und in Monaden oder concreten Naturen dargestellt werde. Sonst verfehlt die Natur ihre Vollkommenheit, und es entsteht jenes metaphysische Vacuum, welches der Ordnung der Dinge eben so sehr widerspricht, als ein leerer Raum dem Wesen der Körper. Setzen wir, daß es jenseits des Menschen keine höhern Monaden gäbe, so sind nur zwei Fälle möglich: entweder der Mensch ist wirklich das höchste Wesen in der Ordnung der Dinge, so daß im Menschen die Natur ihre Kraft erschöpft und vollendet, oder er ist es nicht, es sind also höhere Wesen als der Mensch möglich, aber diese höhern Wesen fehlen. Die Stufenreihe der Dinge ist hier gewaltsam unterbrochen und gleichsam abgerissen, das Gesetz der Continuität ist aufgehoben, und wo zufolge dieses Gesetzes Monaden sein sollten, da ist eine Lücke in der Weltordnung, ein Fehler in der Natur, ein défaut d'ordre. Nur dann wäre diese Lücke vermieden, wenn der Mensch in der That das höchste Wesen in der Natur wäre. Nur dann ist die Naturkraft im Menschen nicht gehemmt und gleichsam arretirt, wenn sich diese Kraft im Menschen wirklich vollendet und bis auf die Neige erschöpft. Kann sie vollendet sein, so

lange ſie beſchränkt iſt? Und iſt nicht der Menſch, auch der begabteſte und der größte, immer ein beſchränktes Individuum, eben weil er ein Individuum iſt? Den Menſchen für das höchſte der Weſen erklären, hieße leugnen, daß er beſchränkt ſei, und mit der Schranke, wenn man ſie aufhebt, wird zugleich das Princip der Individualität, alſo das Weſen der Monade ſelbſt verneint. Wenn der Menſch das höchſte Weſen iſt, ſo iſt er keine Monade. Wenn die menſchliche Kraft nicht Alles vermag, nicht Alles erkennt auf das klarſte und deutlichſte, ſo iſt ſie beſchränkt, ſo iſt der Menſch nicht das höchſte Weſen, ſo giebt es nothwendig höhere Weſen, als er, und wenn dieſe fehlen, ſo iſt ein Fehler im Univerſum, ſo iſt das Geſetz der Continuität und damit die Ordnung der Dinge aufgehoben. Darum alſo muß es höhere Weſen als der Menſch geben, weil ſonſt entweder die Natur der Monaden (Schranke des Individuums) oder die Ordnung der Natur (Geſetz der Continuität) zerſtört wird. In ſeinen Betrachtungen über das Princip des Lebens ſagt Leibnitz: „es iſt auch vernunftgemäß, daß Weſen von vorſtellender Kraft unter uns wie über uns ſind, und daß unſere Seele, weit entfernt, die letzte von allen zu ſein, ſich vielmehr in einer Mitte befindet, von wo man herab- und hinaufſteigen kann, ſonſt wäre ein Fehler im Reiche der Dinge, was einige Philoſophen ein vacuum formarum nennen.“* Und ebenſo würde eine Lücke in der Schöpfung ſtattfinden, wenn die materielle Natur dem Geiſte entgegengeſetzt

* Il est raisonnable aussi, qu'il y ait des substances capables de perception au dessous de nous, comme au dessus; et que notre ame, bien loin d'être la dernière de toutes, se trouve dans un milieu, dont on puisse descendre et monter; autre fois il serait un défaut d'ordre, que certains Philosophes appellent vacuum formarum. Considérations sur le principe de vie. pag. 431.

und nicht vielmehr analog wäre. „Wer den Thieren Seele und den andern Körpern Vorstellung und Leben überhaupt abspricht, der verkennt die göttliche Macht, da er etwas Gott und der Natur Unangemessenes einführt, nämlich einen absoluten Mangel an Kräften, so zu sagen, ein metaphysisches Vacuum, welches eben so ungereimt ist, als der leere Raum oder das physische Vacuum.“*

Jene Wesen aber, welche jenseits des Menschen sein sollen und sein müssen, übersteigen mit der Gesichtsweite des menschlichen Geistes zugleich den der Philosophie. Um ihrer höhern Natur willen können sie von uns nur undeutlich vorgestellt werden. Sie fallen daher nie in das Gebiet der deutlichen Erkenntniß oder der exacten Philosophie. Nach dem Gesetze der Analogie darf man erklären, daß sie vollkommnere Individuen, feiner organisirte Wesen, höhere Geister, durchsichtigere Körper, mit einem Worte Genien (genii) sind, und es könnte sein, daß der menschliche Geist nach jener Metamorphose, die wir Tod nennen, ein solcher Genius wird und in immer höhern Verwandlungen zu immer höherer Vollkommenheit fortschreitet. Indessen endet hier mit dem klaren und deutlichen Begriff auch das Interesse und die Aufgabe des Philosophen, und es bleibe das Spiel einer speculativen Schwärmerei, an diesem Orte ihre Phantasie zu entfesseln und über den Zustand nach dem Tode Hypothesen zu spinnen, welche der Verstand der leibnitzischen Philosophie weder gebraucht noch verbietet. So lange der Begriff der Individualität der höchste der Metaphysik ist, so erklärt sich aus

* Qui vero brutis animas, aliisque materiae partibus omnem perceptionem et organismum negant, illi divinam majestatem non satis agnoscunt, introducentes aliquid indignum Deo, et incultum nempe vacuum perfectionum seu formarum, quod metaphysicum appellare possis, non minus rejiciendum, quam vacuum materiae seu physicum. Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis. Vl. pag. 467.

dem Geiſte der Philoſophie, daß jenſeits des Menſchen höhere Individuen geſetzt und geglaubt werden, Mittelweſen gleichſam zwiſchen uns und der Gottheit. Dieſe Vorſtellung empfängt von Leibnitz der Glaube der deutſchen Aufklärung, und hierauf beziehen ſich ihre Lieblingsgedanken über Tod und Unſterblichkeit. Wenn der Tod eine Verwandlung des Menſchen iſt, warum ſoll ſich der Menſch nicht in das nächſt höhere Weſen verwandeln und ein Genius werden, wie die Raupe ein Schmetterling?* Es gehörte zu den Liebhabereien des achtzehnten Jahrhunderts, die menſchliche Unſterblichkeit nach ſolchen Analogien zu denken oder vielmehr zu dichten.

III. Das Weltgeſetz der Harmonie.

Nach dem Geſetze der Analogie herrſcht unter den Dingen die größte Einförmigkeit, denn ſie ſind alle Kräfte, Monaden, vorſtellende Weſen. Nach dem Geſetze der Continuität beſteht in den Dingen die größte Mannigfaltigkeit, denn jedes einzelne iſt ein beſonderer Grad der Kraft, eine beſondere Stufe des Mikrokosmus. Wir ſetzen voraus, was im Urſprunge der Welt gegeben iſt: eine zahlloſe Fülle verſchiedener Subſtanzen, deren jede eine eigenthümliche Individualität oder Monade ausmacht. Von dieſen Monaden, den Elementen des Univerſums, erklärt das erſte Geſetz, daß ſie Analoga ſein müſſen, daß es in ihnen keine abſolute Verſchiedenheit giebt, die einem ſtarren Gegenſatze gleichkäme, daß ſie mithin, da ſie ein einziges Weſen, Modi einer Subſtanz nicht ſind, nur Subſtanzen ſein können, die ſich

* Idemque de Geniis sentio, esse mentes corpore valde penetrante et ad operandum apto praeditas — Etsi autem principia mea sint generalissima, nec minus in homine quam in brutis locum habeant, mirifice tamen prae brutis eminet homo et ad Genios accedit. ibidem. IV. et V. pag. 466.

dem Grade oder der Bildungsſtufe nach unterſcheiden. Von dieſen ſtufenförmig verſchiedenen Weſen erklärt das zweite Geſetz, daß ſie Glieder einer continuirlichen Reihe ſein müſſen, daß es in der Natur keine Sprünge oder keine leere Zwiſchenreiche giebt, ſondern von Stufe zu Stufe wohlvermittelte, ſtetige Uebergänge ſtattfinden. Die Analogie verbietet den Gegenſatz in den Dingen und erlaubt nur gradnelle Differenzen. Die Continuität verbietet die großen Differenzen in der Reihenfolge der Dinge und macht, daß dieſe Stufenreihe in unendlich kleinen Differenzen, d. h. continuirlich fortſchreitet. Ohne Analogie würde die Natur ihre Einförmigkeit verfehlen, und es gäbe dann keine naturgeſetzliche Ordnung. Ohne Continuität würde die Natur ihre Mannigfaltigkeit verfehlen, und es gäbe dann nur eine lückenhafte Ordnung, die ſo gut wäre als keine.

So erreicht die Natur vermöge der Analogie die größtmögliche Einförmigkeit und vermöge der Continuität die größtmögliche Mannigfaltigkeit. Wo Einheit in der Mannigfaltigkeit iſt, da herrſcht Form und Ordnung. Wo ſich mit der größtmöglichen Einheit die größtmögliche Mannigfaltigkeit verbindet, da herrſcht vollkommene Ordnung: eine zahlloſe Fülle von Weſen, die in ihren Kräften und Handlungen vollkommen übereinſtimmen. Uebereinſtimmung iſt Harmonie. Das Weltgeſetz der Harmonie iſt darum der adäquate Ausdruck der vollendeten Weltordnung und als ſolche der höchſte Gedanke der leibnitziſchen Kosmologie. Harmonie iſt nicht Einheit, ſondern Uebereinſtimmung. Uebereinſtimmen können nur ſolche Weſen, deren jedes ſeine eigene Stimme, ſeine eigene Individualität hat: das Daſein ſelbſtändiger Individuen bildet daher die nothwendige Vorausſetzung, unter der allein Harmonie in der Welt möglich iſt. Darin iſt das Syſtem der Harmonie wohl zu unterſcheiden von dem Syſteme der Identität, und

in dieſem Punkte unterſcheidet ſich Leibnitz von den Identitätsphiloſophen, die ihm vorangehen und nachfolgen. In einem Gedanken treffen beide Weltanſchauungen zuſammen: daß es in der Welt keinen Dualismus, keinen letzten Gegenſatz giebt, daß vielmehr alle Dinge eine einmüthige Ordnung bilden oder in einem und demſelben nothwendigen Zuſammenhange verknüpft ſein müſſen. Gegen die dualiſtiſchen Philoſophen, welche ſie auch ſein mögen, macht hier das Syſtem der Harmonie gemeinſchaftliche Sache mit denen der Identität, macht Leibnitz gegen Carteſius gemeinſchaftliche Sache mit Spinoza.* Aber die einmüthige Weltordnung ſelbſt erſcheint anders auf dem Standpunkte der Identität, anders auf dem der Harmonie. Dort iſt ſie in ihrem letzten Grunde ein und daſſelbe Weſen, das alle Dinge als ſeine Produkte in ſich ſchließt: die eine wirkende Subſtanz bei Spinoza, der eine ſchaffende Genius bei Schelling, der eine ſelbſtbewußte Geiſt bei Hegel; hier beſteht ſie urſprünglich in lauter verſchiedenen und ſelbſtändigen Weſen, die ſich vermöge ihrer Individualität ausſchließen und nach eingeborenen Geſetzen mit einander übereinſtimmen. Die Identität der Dinge unterſcheidet ſich von der Harmonie wie ſich die Einheit von dem Verhältniſſe unterſcheidet. Eins ſind die Dinge, wenn ſie ein Weſen ausmachen und alſo für ſich entweder keine oder nur eine relative Selbſtändigkeit haben; ſie ſind harmoniſch, wenn jedes eine abſolute Selbſtändigkeit behauptet, die es niemals veräußert, und kraft deren es einverſtanden iſt mit allen übrigen.

Gegen die Einheit des Weſens ſetzt Leibnitz das Verhältniß der Weſen, und hierauf gründet ſich der Gegenſatz, den die Monadologie dem Pantheismus in jeder Geſtalt bietet, wodurch ſie aus der Religion die Myſtik, aus der

* Siehe oben Capitel III. Seite 105 und 111.

Philoſophie das Ἓν καὶ πᾶν vertreiben will. Dieſen Unterſchied zwiſchen Identität und Harmonie, zwiſchen Einheit und Verhältniß, worauf ſich die Differenz zwiſchen Spinoza und Leibnitz zurückführt, hatte Moſes Mendelsſohn, wie es ſcheint, überſehen, als er in ſeinen philoſophiſchen Geſprächen den Verſuch machte, die leibnitziſche Harmonie aus dem Spinozismus zu erklären und Spinoza als den eigentlichen Urheber jenes Gedankens zu rechtfertigen. Ihn verwirrte das Beſtreben, welches den wohldenkenden Mann ſpäter in ſeinem Streite mit Jacobi ſo ſehr verkürzte, daß er nämlich immer Spinoza mit Leibnitz auszugleichen und, was das ſchlimmſte war, dieſe beiden Gegenfüßler gerade da zu verſöhnen ſuchte, wo ſie einander augenſcheinlich abſtoßen. Jacobi durfte den Unterſchied zwiſchen Spinoza und Leibnitz auslöſchen, indem er die rationaliſtiſche Verfaſſung ihrer Syſteme bedachte, denn in der That gehorchen beide dem Zuge der Beweisführung, und indem ſie mit den Geſetzen der demonſtrativen Vernunft übereinſtimmen wollen, ſo treten für Jacobi beide in denſelben Gegenſatz zu dem religiöſen Gefühle. Aber innerhalb jener rationaliſtiſchen Verfaſſung durfte ſich Mendelsſohn niemals überreden, daß kein weſentlicher Unterſchied beſtehe zwiſchen der ſpinoziſtiſchen und leibnitziſchen Weltordnung, zwiſchen dem Identitätsſyſteme und dem Harmonismus, daß ſogar in jenem dieſer ſchon enthalten und ausgeſprochen ſei. Hier hätte er von ſeinem beliebten Satze, daß die Streitigkeiten der Philoſophen faſt immer in Wortſtreitigkeiten beſtehen, die umgekehrte Anwendung machen ſollen. Er hätte gut gethan, ſich hier den entgegengeſetzten Fall zu denken, daß die Philoſophen in den Begriffen abweichen können, wo ſie in Worten miteinander übereinſtimmen. Namentlich da Leſſing, der Leibnitz und Spinoza beſſer zu unterſcheiden wußte, ſeinen weniger ſcharfſinnigen Freund gerade auf dieſen Fall lebhaft genug aufmerkſam machte. „Ich muß Ihnen geſtehen," ſchreibt Leſſing an Mendels-

ſohn, „daß ich mit Ihrem Geſpräche ſeit einiger Zeit nicht mehr ſo recht zufrieden bin. Ich glaube, Sie waren damals, als ſie es ſchrieben, auch ein kleiner Sophiſt, und ich muß mich wundern, daß ſich noch Niemand Leibnitzens gegen Sie angenommen hat. Es iſt wahr, Spinoza lehrt, die Ordnung und Verknüpfung der Begriffe ſei mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge einerlei. Und was er in dieſen Worten blos von dem einzigen ſelbſtändigen Weſen behauptet, bejahet er anderwärts, und noch ausdrücklicher insbeſondere von der Seele. Es iſt wahr, ſo drückt ſich Spinoza aus, und vollkommen ſo kann ſich auch Leibnitz ausdrücken. Aber wenn beide ſodann einerlei Worte brauchen, werden ſie auch einerlei Begriffe damit verbinden? Unmöglich! —"* Für Spinoza iſt die Weltordnung ein Weſen, eine einzige Subſtanz, worin, als in ihrem letzten Grunde, alle Dinge identiſch ſind; für Leibnitz iſt ſie ein Stufenreich unendlich vieler Subſtanzen, deren jede alle übrigen von ſich ausſchließt. Bei jenem beſteht das Weltgeſetz in dem natürlichen Cauſalzuſammenhange der Dinge, bei dieſem in deren gegenſeitiger Uebereinſtimmung; dort iſt das Verhältniß der Dinge phyſiſch, hier iſt es ideal. Dieſes ideale Verhältniß, worin die Weſen alle übereinſtimmen, ohne gegenſeitig auf einander einzuwirken, nennt Leibnitz Harmonie (accord parfait, rapport mutuel, harmonie de l'univers). Da unter Monaden oder ſelbſtändigen Weſen weder ein Influxus noch eine Aſſiſtenz ſtattfinden kann (weil ſonſt unter dem Zwange einer fremden und auswärtigen Wirkſamkeit die ſpontane Natur der Monade vernichtet würde), ſo iſt das poſitive Verhältniß, welches allein übrig bleibt, die Einheit ſelbſtändiger Weſen, d. i. Uebereinſtimmung oder Accommodation (consensus).**

* Moſes Mendelsſohn's ſämmtl. Werke. Bd. IX. Briefwechſel. S. 264, 265. Vgl. Cap. VI. Seite 176, 177 Anmerkung.

** — il faut considérer que c'est de tout tems que l'un

Wir verſtehen alſo unter der Harmonie, dieſem höchſten Weltbegriffe von Leibnitz, das urſprüngliche und vollkommene Stufenreich der Dinge. Urſprünglich iſt das Stufenreich, weil nicht ein Weſen aus dem andern hervorgeht, ſondern von Ewigkeit her die zahlloſe Fülle der Monaden beſteht, deren jede einen eigenthümlichen Mikrokosmus ausmacht, unter einem eigenthümlichen Geſichtspunkte, d. h. nach dem Maaße ihrer Kraft das Univerſum darſtellt. Es iſt vollkommen, weil es continuirlich fortſchreitet und keine Zwiſchenreiche zuläßt, wo Stufen möglich wären, die in der Natur ſelbſt fehlen. Auf dem Geſetz der graduellen Differenzen beruht daher das Geſetz der Harmonie. Nachdem Leibnitz in der Monadologie die graduelle Verſchiedenheit der Monaden erklärt hat, fährt er fort: „Nur ſo läßt ſich mit der größtmöglichen Mannigfaltigkeit zugleich die größtmögliche Ordnung, d. h. die größtmögliche Vollkommenheit erreichen. — Und Bayle kann keinen triftigen Grund gegen die Möglichkeit dieſer Weltharmonie (cette harmonie universelle) anführen, wonach jede Subſtanz in ihrer Weiſe das Univerſum darſtellt.“*

Indeſſen genügt es nicht, bloß die Möglichkeit der Weltharmonie als unwiderlegbar hinzuſtellen, ſondern man darf im Geiſte der leibnitziſchen Philoſophie deren Nothwendigkeit als eine evidente behaupten. Die Harmonie iſt nicht bloß die Kunſt einer zufälligen Anſicht, womit Leibnitz, als mit einer

s'est déja accommodé à tout autre. — Ainsi il n'y a de la contrainte dans les substances qu'au déhors et dans les apparences. Répl. aux réfl. de Bayle. pag. 185. Syst. nouv. de la nat. Nr. 17. pag. 128.

* Monadologie Nr. 58, 59. pag. 709. cf. Lettre à Arnauld. pag. 107, 108. Syst. nouv. 14, 15. pag. 127, 128. Principes de la nature et de la grace. Nr. 12. pag. 717.

Hypotheſe, ſein kosmologiſches Lehrgebäude vollendet; und obwohl er es liebt, dieſe Lehre wie eine Hypotheſe vorzutragen, ſo gilt ſie ihm ſelbſt nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe mehr als eine bloße Annahme. Denn ſie erſcheint ihm als die einzige Möglichkeit einer rationellen Welterklärung, die auf eine wahrhaft poſitive Weiſe die Probleme der Philoſophie löst und zugleich das aufgeklärte Bewußtſein mit dem gewöhnlichen ausgleicht. „Abgeſehen von allen jenen Vorzügen, welche dieſe Hypotheſe empfehlenswerth machen," ſagt Leibnitz in ſeinem neuen Naturſyſtem, „kann man behaupten, daß ſie mehr iſt als eine bloße Hypotheſe, denn es iſt ſonſt kaum möglich, auf eine rationelle Weiſe die Dinge zu erklären; und eine Menge großer Schwierigkeiten, die bis jetzt die Geiſter angeſtrengt haben, verſchwinden, ſo ſcheint es, von ſelbſt, wenn man jene Lehre wahrhaft begriffen hat. Auch läßt ſich damit die gewöhnliche Redeweiſe ſehr wohl verſöhnen."*

Die Weltharmonie iſt mehr als eine Hypotheſe: ſie iſt ein Geſetz. Um dieſes Geſetz zu rechtfertigen, bedürfen wir zunächſt keines auswärtigen Geſetzgebers, und wenn Leibnitz ſelbſt die Weltharmonie gewöhnlich als eine von Gott geſetzte, vorherbeſtimmte, präſtabilirte darſtellt, ſo iſt dieſe Auffaſſung in dem ſtrengen Geiſte ſeines Syſtems nicht die nächſte und unmittelbare. Der naturaliſtiſche Geiſt der leibnitziſchen Philoſophie, der namentlich in den erſten Entwürfen des Syſtems vorherrſcht, folgert aus den Monaden, als den Elementen des Univerſums, unmittelbar die Weltharmonie als den naturgeſetzlichen parfait accord mutuel, und wenn der theologiſche Geiſt des Syſtems dieſen Begriff in eine harmonie préétablie überſetzt, ſo geſchieht es unter einem höhern Geſichtspunkte, den wir in unſerer Darſtellung noch nicht erreicht haben. Zunächſt gilt uns die Weltharmonie als ein

* Syst. Nouv. de la nature. Nr. 17. pag. 128.

den Monaden inwohnendes Naturgesetz. So ist sie von Leibnitz selbst gesetzt und begründet worden. Wenn sich unter einem höhern Gesichtspunkte seiner Philosophie, den wir vorderhand noch nicht berühren, die Natur in eine göttliche Schöpfung verwandelt, so müssen freilich die Naturgesetze als Schöpfungsacte, und demgemäß die Harmonie der Dinge als eine von Gott gesetzte und vorherbestimmte angesehen werden. Allein dies hindert nicht, daß sie unmittelbar aus dem Wesen der Dinge oder der Monaden selbst hervorgeht. Wie mit jeder einzelnen Monade unmittelbar ein beseelter Körper oder die Einheit von Seele und Körper gegeben war, die deßhalb keiner besondern Schöpfung bedurfte, so ist mit den Monaden unmittelbar die Harmonie aller gegeben? Warum? Aus den Monaden folgt, daß sie analoge Wesen sein müssen. Daraus folgt, daß sie nur graduell verschieden sein können, oder, was dasselbe heißt, daß sie ein Stufenreich bilden. Aus ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit folgt, daß es in jenem Stufenreiche keine Lücken giebt, daß sich die Monaden in unendlich kleinen Differenzen abstufen oder in einer continuirlichen Stufenreihe fortschreiten. Und eben darin besteht ihre Harmonie. Also liegt der letzte Grund der Weltharmonie darin, daß jede Monade eine eigenthümliche Individualität ausmacht, eine bestimmte Stufe der Weltordnung einnimmt; und der letzte Grund dieser eigenthümlichen Individualität liegt in ihrer Anlage. Wie in den Anlagen jeder einzelnen Monade die gesammte Individualität präformirt ist, so in der Anlage aller die gesammte Weltordnung oder die Weltharmonie. Sie ist in dem ursprünglichen Weltzustande, d. h. in den Monaden präformirt. Sind nun die Monaden selbst göttlichen Ursprungs (und woher sollten sie sonst stammen?), so ist es ebenfalls die Harmonie, die daraus hervorgeht. Was in der Natur präformirt ist, das ist durch Gott prästabilirt. Ist die Natur eine göttliche Schöpfung, so sind ihre Präformationen

göttliche Willensacte oder Vorherbeſtimmungen. Unter dem metaphyſiſchen Geſichtspunkte erſcheint die Weltharmonie als eine Präformation der Natur, unter dem theologiſchen als eine Vorherbeſtimmung Gottes, und wenn die leibnitziſche Philoſophie von der Welt zu Gott den wohlbegründeten Uebergang findet, ſo verwandelt ſich hier mit gutem Grunde die präformirte Harmonie in eine präſtabilirte. Es ſcheint, daß ſich dieſe beiden Begriffe im Verſtande des Philoſophen ſelbſt unmittelbar berühren. In einer ſehr bemerkenswerthen Stelle ſeiner Abhandlung über das Weſen der Natur ſagt Leibnitz: „Der Verkehr der Subſtanzen oder Monaden entſteht nicht durch eine gegenſeitige phyſiſche Einwirkung, ſondern durch eine Uebereinſtimmung, die von einer göttlichen Präformation herrührt; jede einzelne Monade ſtimmt mit allen andern überein, indem ſie der eingebornen Kraft und den Geſetzen ihrer eigenen Natur folgt, und eben hierin beſteht zugleich die Vereinigung von Seele und Körper.“ *

Das Naturgeſetz der Harmonie läßt ſich im Geiſte der leibnitziſchen Kosmologie am beſten ſo formuliren, daß es in die Einheit der Analogie und Continuität geſetzt wird. Es folgt aus

* — commercium scilicet substantiarum sive monadum oriri non per influxum, sed per consensum ortum a divina praeformatione; unoquoque, dum suae naturae vim insitam legesque sequitur, ad extranea accommodato, in quo etiam unio animae corporisque consistit. De ipsa natura etc. Nr. 10. pag. 157. Wenn in dieſer Stelle, wie in vielen andern, aus der Weltharmonie das Verhältniß von Seele und Körper erklärt wird, ſo bemerke man wohl, daß unter Seele und Körper hier nicht die Momente der einfachen Monade, ſondern verſchiedene Monaden verſtanden werden müſſen, die ſich, wie in den höhern Organismen, als Seele und Körper zu einander verhalten. Vgl. oben Capitel IX. Seite 259 flgd. und Capitel VI. Seite 166 und 178.

dieſen beiden Geſetzen, indem es dieſelben in ſich vereinigt. Das Syſtem der Harmonie begreift die Welt als ein vollkommenes Stufenreich vorſtellender Kräfte oder mikrokosmiſcher Individuen. Daß alle Dinge Monaden oder vorſtellende Kräfte ſind, erklärt das Geſetz der Analogie. Daß dieſe Kräfte ein vollkommenes Stufenreich bilden, erklärt das Geſetz der Continuität. Und die Harmonie vereinigt beide, indem ſie dieſe Continuität analoger Weſen erklärt, d. i. eine Weltordnung, welche die größtmögliche Mannigfaltigkeit mit der größtmöglichen Einförmigkeit vereinigt. Das iſt gleichſam die phyſikaliſche Bedingung, woraus Leibnitz den Begriff der Weltharmonie löst: die harmoniſche Verknüpfung der Monaden beſteht in deren continuirlicher Abſtufung, und dieſe ſetzt voraus, daß die Monaden überhaupt verſchieden ſind. Sie könnten nicht verſchieden ſein, wenn ſie nicht beſchränkt, d. h. körperlich oder materiell wären. Darum bezeichnet Leibnitz die Materie, weil ſie das Princip der Verſchiedenheit bildet, als das Band der Monaden, als die allgemeine natürliche Bedingung der Harmonie. „Wenn die Dinge," ſo heißt es in den Betrachtungen über das Princip des Lebens, „frei oder befreit von der Materie wären, ſo würden ſie in demſelben Augenblicke losgeriſſen ſein aus dem Weltzuſammenhange und gleichſam Deſerteure der Weltordnung." *

Die Materie hat bei Leibnitz dieſelbe Bedeutung in der Weltharmonie, welche nach Schiller der Körper für die Liebenden hat: „er nur iſt's, der die Seelen trennt und der die Seelen vereint." Aber die Verſchiedenheit und Materialität der Monaden bewirkt zunächſt erſt die bloße Coexiſtenz derſelben

* — les créatures franches ou affranchies de la matière, seraient détachées en même tems de la liaison universelle, et comme les déserteurs de l'ordre général. Considérations sur le princ. de vie. pag. 431.

und ermöglicht nur die Weltharmonie, welche ohne die Verſchiedenheit der Dinge überhaupt nicht ſtattfinden könnte. Daß aber dieſe Coexiſtenz eine harmoniſche wird, dazu gehört in den Monaden ſelbſt noch eine nähere Bedingung. Die bloße Coexiſtenz beſteht in der körperlichen Verſchiedenheit; die harmoniſche Coexiſtenz verlangt die continuirliche Verſchiedenheit oder die unendlich kleinen Differenzen, darum können wir uns im exacten Verſtande der leibnitziſchen Metaphyſik ſo ausdrücken: die Differenz der Monaden bewirkt deren Coexiſtenz; die unendlich kleinen Differenzen bewirken die harmoniſche Coexiſtenz. Die bloße Differenz oder Materialität iſt nur die negative Bedingung, ohne welche die Weltharmonie nicht möglich iſt; die unendlich kleinen Differenzen oder die Continuität iſt die poſitive, durch welche ſie beſteht, und wodurch Leibnitz ſelbſt die harmoniſche Weltordnung definirt. Worin beſtehen die unendlich kleinen Differenzen der Monaden? In dem continuirlichen Stufengange oder in den unendlich kleinen Abſtufungen der vorſtellenden Kräfte, die Leibnitz gerade da am meiſten hervorhebt, wo ſie das gewöhnliche Bewußtſein und die hergebrachte Philoſophie am wenigſten einſieht. Der ſcheinbar größte Gegenſatz der Welt beſteht zwiſchen der bewußtloſen und bewußten Vorſtellung, zwiſchen der Natur und dem Geiſte. Und gerade hier entdeckt Leibnitz, wie wir geſehen haben, die unendlich kleine Differenz, indem er zeigt, daß es im Geiſte Vorſtellungen giebt, die nicht gewußt, nicht gemerkt werden, und die er deßhalb als perceptions petites (perceptions insensibles) bezeichnet. Wir überlaſſen es der folgenden Betrachtung, dieſen höchſt wichtigen und vielleicht intereſſanteſten Begriff der leibnitziſchen Philoſophie pſychologiſch darzuſtellen, und nehmen jetzt die perceptions petites nur als Repräſentant der unendlich kleinen Differenzen überhaupt oder der naturgemäßen Continuität, da ſie den (größten uns bekannten) Gegenſatz zwiſchen Natur und Geiſt in eine ſolche unendlich kleine Differenz

auflöſen. Ich ſage: auf dieſen Begriff gründet Leibnitz in poſitiver Weiſe den Gedanken der Weltharmonie; durch dieſen Begriff, d. h. durch die unendlich kleinen Differenzen oder die naturgemäße Continuität definirt er die harmoniſche Weltordnung. In der Einleitung zu den neuen Verſuchen über den menſchlichen Verſtand findet ſich folgende Erklärung: „Dieſe kleinen Vorſtellungen ſind von einer weit größern Bedeutung, als man meint. — Man kann ſagen, daß vermöge dieſer kleinen Vorſtellungen die Gegenwart erfüllt iſt von der Zukunft und eingenommen von der Vergangenheit, daß Alles mit einander übereinſtimmt (σύμπνοια πάντα, wie ſich Hippokrates ausdrückte), und daß in dem kleinſten Weſen ein göttlicher Verſtand die ganze Reihenfolge der Dinge im Univerſum leſen könnte. — Dieſe unmerklichen Vorſtellungen ſind die Bedingung, wodurch ich jene bewunderungswürdige vorherbeſtimmte Harmonie zwiſchen Seele und Körper und überhaupt zwiſchen allen Monaden oder einfachen Subſtanzen erkläre.“*

Ich finde keine Stelle, welche deutlicher zeigt, wie Leibnitz die ſogenannte vorherbeſtimmte Harmonie aus dem Weſen der Monaden ſelbſt, d. h. aus natürlichen Bedingungen vollkommen

* Les petites perceptions sont donc de plus grande efficace, qu'on ne pense. — On peut même dire, qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé, que tout est conspirant (σύμπνοια πάντα comme disait Hippocrate), et que dans la moindre des substances des yeux aussi perçans, que ceux de Dieu pourraient lire toute la suite des choses de l'univers.

C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'ame et du corps et même de toutes les Monades ou Substances simples. Nouv. Ess. Avant-propos. pag. 197, 198.

erklärt haben will. Nämlich er will ſie erklärt haben aus den kleinen Vorſtellungen, d. h. aus den unendlich kleinen Differenzen der vorſtellenden Kraft, oder, was genau daſſelbe ſagt, aus dem continuirlichen Stufengange der Dinge. Daraus folgt unmittelbar die Weltharmonie, weil ſie darin beſteht.

Der höchſte Gedanke der leibnitziſchen Metaphyſik erklärt: Alle Dinge ſind Mikrokosmen. Daraus folgen die drei Geſetze, in denen ſich die geſammte leibnitziſche Kosmologie zuſammenfaßt: das Geſetz der Analogie, der Continuität, der Harmonie. Sind alle Weſen Mikrokosmen oder Vorſtellungen deſſelben Univerſums, ſo müſſen ſie analog ſein. Sind ſie analog, ſo müſſen ſie auch verſchieden, ſo können ſie nur graduell verſchieden ſein, d. h. ſie müſſen eine Stufenreihe von Weſen bilden. Giebt es nun, was aus dem Begriffe der Monade folgt, eine zahlloſe Fülle von Mikrokosmen, ſo giebt es auch eine abſolute Verſchiedenheit, ſo müſſen die graduellen Differenzen unendlich klein, alſo die Stufenreihe der Dinge (nicht lückenhaft, ſondern) vollkommen oder continuirlich ſein. Und ſo müſſen die Monaden in einer continuirlichen Stufenreihe analoger Subſtanzen beſtehen, ſie müſſen mithin die größte Mannigfaltigkeit in der größten Einförmigkeit darſtellen und in dieſem Sinne eine harmoniſche Weltordnung bilden.

Elftes Capitel.

Seele und Geiſt.

I. Der Begriff des Geiſtes: Deutliche Vorſtellung und Reflexion. Bewußtſein und Selbſtbewußtſein. Vernunftbewußtſein (Denken) und moraliſche Individualität (Perſon). II. Die thieriſche und menſchliche Seele. Sinnliche und denkende Vorſtellung. Gedächtniß und Vernunft. Erfahrung und Erkenntniß. Erkenntniß a posteriori und a priori. Die Begriffe a priori. III. Die angebornen Ideen als Anlage oder Präformation des Geiſtes. 1) Realismus und Idealismus. 2) Leibnitzens Idealismus im Unterſchiede von Carteſius, Kant und Fichte. 3) Locke und Leibnitz.

In der harmoniſchen Weltordnung, die von dem Geſetze der Continuität beherrſcht wird, entfaltet ſich der Spielraum des menſchlichen Daſeins auf einer mittlern Stufe, begrenzt diesſeits durch das niedere Leben der Thiere, jenſeits durch das höhere der Genien. Zwiſchen dieſen Grenzen bewegt ſich das Reich der Humanität: der Schauplatz, welchen die Menſchheit im Univerſum einnimmt und den in einer aufſteigenden Laufbahn die Kraft der menſchlichen Individualität durchmißt. Sie beginnt mit dem dunklen Seelenleben, welches in ſinnliche Vorſtellungen verſenkt, der Thierſeele am nächſten verwandt iſt, und ſie erhebt ſich in dem continuirlichen Stufengange fortſchreitender Aufklärung

zu einer deutlichen Erkenntniß der Dinge oder zur Idee der Weltharmonie. Nach dem oberſten Grundſatze der Metaphyſik iſt jede Monade ein Individuum, welches ſich entwickelt. Die Entwicklung der menſchlichen Monade beſteht darin, daß ſie aus dem bewußtloſen Leben das bewußte, aus der Vorſtellung die Erkenntniß, aus der Seele den Geiſt entbindet und vom Thiere zum Genius fortſtrebt. In dieſer Entwicklung allein erſchöpft ſich die Natur des menſchlichen Mikrokosmus, in dieſer fortſchreitenden Aufklärung, deren Element die dunkle Vorſtellung und deren Ziel die deutliche Welterkenntniß ausmacht. Den Menſchen erklären heißt daher, ſeine Entwicklung oder die Geneſis des Geiſtes erklären. Auf dieſen Punkt richtet ſich die wahre Aufgabe der Pneumatik, wie ſie Leibnitz gefaßt und entdeckt hat.

Geiſt iſt bewußte Vorſtellung im Unterſchiede von der Seele als der bewußtloſen. Die Geneſis des Geiſtes iſt das allmälige Bewußtwerden der menſchlichen Seele, das allmälige Hervorgehen des höheren pneumatiſchen Lebens aus dem niedern pſychiſchen; und erſt unter dieſem Geſichtspunkt enthüllt ſich der Philoſophie das wahre Geheimniß der Menſchennatur, welches die Pneumatik aufklären ſoll, und worauf Leibnitz die ſpeculative Unterſuchung zuerſt hinführt. Denn die von Carteſius begründete Philoſophie konnte den Geiſt nur definiren, aber nicht erklären, ſie konnte ihn nur logiſch, aber nicht genetiſch darſtellen; ſie wußte, was er iſt, aber nicht, wie er wird. Indeſſen der Menſch iſt nicht ein fertiger, ſondern ein werdender Geiſt, und wenn dieſe Geneſis des Geiſtes nicht erklärt wird, ſo wird der Menſch ſelbſt nicht erklärt, und die Begriffe der Anthropologie bleiben zurück hinter den Thatſachen der Natur. Thatſache nämlich iſt, daß jeder Menſch ein (mit ſich identiſches) Individuum ausmacht, welches mit der Natur lebt und zugleich von der Natur weiß, indem es die Dinge denkt und erkennt. Will man leugnen, daß

der Menſch mit Bewußtſein denkt, daß er lebt und empfindet, daß der denkende und empfindende Menſch ein und daſſelbe Individuum, ein und daſſelbe Subject iſt? Individualität, Leben (Seele), Bewußtſein (Geiſt): dieſe drei Thatſachen müſſen im Menſchen anerkannt und ſo erklärt werden, daß ſie mit und durcheinander beſtehen. Von dieſen Thatſachen aber vermochte Carteſius und die von ihm abhängige Philoſophie im Grunde keine zu erklären. Denn die menſchliche Individualität machten dieſe Philoſophen zu einem Wunder, da ſie den Zuſammenhang zwiſchen Seele und Körper direkt von Gott ableiteten; das Leben galt ihnen für eine ſeelenloſe Maſchine, und den Geiſt konnten ſie nicht genetiſch erklären, ſondern nur durch ein Attribut definiren, wodurch ſich derſelbe toto genere von allen übrigen Weſen unterſcheiden ſollte. Er ſollte von Natur denkend und darum bewußt, die übrigen Weſen, weil ſie nicht denken, vollkommen bewußt- und darum ſeelenlos ſein. Die Geiſter allein gelten als denkende und vorſtellende Kräfte, ſie allein ſind Seelen, oder, wie ſich Leibnitz in ſeiner Weiſe ausdrückt: „nach Carteſius ſind nur die Geiſter Monaden.“* Ueberhaupt laſſen ſich die pſychologiſchen Begriffe des Carteſius auf zwei Formeln zurückführen, die aus dem Dualismus ſeiner Principien unmittelbar folgen und am prägnanteſten dieſe einſeitige Geiſteslehre bezeichnen. Die erſte erklärt: Nur die Geiſter ſind denkend und bewußt. Die andere: Die Geiſter ſind nur denkend und nur bewußt. Es giebt daher in den Geiſtern keine bewußtloſen Vorſtellungen und in den Körpern keine vorſtellenden Kräfte, alſo überhaupt nichts Selbſtthätiges, weder Seele noch Leben. Zwiſchen Geiſt und Körper giebt es gar keine Analogie, ſondern einen ſchlechthinigen

* Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué — que les seuls Esprits étoient des Monades. Monadologie Nr. 14. pag. 706.

Gegenſatz. Das Leben gilt den Carteſianern für Mechanismus, alſo für ſeelenlos, und die Seele gilt ihnen für Geiſt, alſo für körperlos. Weil ſie Geiſt, Bewußtſein und Seele identificiren, ſo müſſen ſie ſagen: Alles Geiſtloſe iſt bewußtlos, alles Bewußtloſe iſt ſeelenlos, darum ſelbſtlos, alſo nur mechaniſch. Zwei Thatſachen, welche die Natur und unſere Erfahrung vollkommen bejahen, müſſen die Carteſianer leugnen, da ſie unvermögend ſind, dieſelben zu erklären, nämlich den Organismus in der Natur und die bewußtloſe Vorſtellung im Geiſte. Es giebt im Verſtande ihrer Philoſophie nichts Körperliches, was beſeelt, und nichts Geiſtiges, was bewußtlos wäre. Mit einem Worte, dieſen Dualiſten fehlt der Begriff, welcher die wahre Mitte bildet zwiſchen Geiſt und Körper, d. i. der Begriff der Seele, welche den Körper belebt und dieſes dunkle Naturleben im Menſchen fortſetzt und bis zum Bewußtſein ſteigert. Ohne Seele läßt ſich weder Leben noch Geiſt begreifen, denn das Leben iſt gleich einem beſeelten Körper, und der Geiſt iſt gleich einer bewußt werdenden Seele. Alſo muß man, was die Carteſianer nicht vermocht haben, zwiſchen der bewußtloſen und der bewußten Seele unterſcheiden und in dem einmüthigen Begriffe der Seele den Gegenſatz der bewußtloſen und bewußten Subſtanzen auflöſen können. „Man muß unterſcheiden," ſagt Leibnitz, „zwiſchen Perception oder Vorſtellung und Apperception oder Bewußtſein, welches letztere nicht allen Monaden, auch nicht einer und derſelben Monade unaufhörlich zukommt. Eben dieſen Unterſchied haben die Carteſianer verfehlt, indem ſie die bewußtloſen Vorſtellungen für nichtig halten, wie die gemeinen Leute die kleinen und unmerklichen Körper." *

Leibnitz begründet ſeine Philoſophie, indem er in den Körpern entdeckt, was die Carteſianern in den Körpern leugnen,

* Principes de la nature et de la grace. Nr. 4. pag. 715.

nämlich Kräfte, die als ſpontane Principien Seelen oder Analoga des Geiſtes ſind. Auf dieſem Begriffe beruht die leibnitziſche Phyſik im Unterſchiede von der Corpuskularphyſik und dem Materialismus. Mit der Erklärung aber des Körpers, ſo zeigten wir früher, müſſe ſich nothwendig auch die des Geiſtes ändern.* Sie ändert ſich, indem Leibnitz in den Geiſtern entdeckt, was die Carteſianer in den Geiſter leugnen, nämlich die bewußtloſen Vorſtellungen oder das unbewußte Seelenleben. Wie ſich auf das Princip der Kräfte in der Natur oder der beſeelten Körper die Reform der Phyſik gründet, ſo gründet ſich die entſprechende Reform der Pneumatik auf das Princip der bewußtloſen Vorſtellungen im Geiſte. Das ſind die Elemente des Geiſtes, wie die Atome in der Natur die Elemente der Körper.

I. Der Begriff des Geiſtes.

Nach dem Weltgeſetze der Analogie iſt der Geiſt von den andern Weſen nicht der Subſtanz, ſondern dem Grade nach verſchieden. Er iſt eine vorſtellende Kraft, die durch den Grad ihrer Deutlichkeit alle vorſtellenden Kräfte in der (uns bekannten) Natur übertrifft. Deutlich oder diſtinkt iſt die vorſtellende Kraft, wenn ſie das Vorgeſtellte ſowohl in ihm ſelbſt, als von anderm genau zu unterſcheiden vermag. Nun iſt jede Vorſtellung ein Ausdruck vorſtellender Kraft, und wie die Wirkung von der Urſache, ſo iſt der Ausdruck von der Kraft, das Vorgeſtellte von dem Vorſtellenden zu unterſcheiden. Die Deutlichkeit verlangt, daß dieſe Diſtinktion gemacht wird. Alſo muß die deutlich vorſtellende Kraft ſich ſelbſt von allen ihren Vorſtellungen unterſcheiden: ſie muß dieſe als ihre Producte und ſich ſelbſt als deren Urheber vorſtellen. Erſt dann iſt die vorſtellende Kraft wahrhaft deutlich, wenn ſie ſich ſelbſt deutlich iſt, wenn ihre Vorſtel-

** Siehe oben Cap. III. Nr. 1. Seite 80.

lungen nicht blos Andern, sondern ihr selbst klar und durchsichtig werden. Die bloße Vorstellung ist die einfache Kraftäußerung oder der Ausdruck eines Wesens, die Form desselben, wodurch es Andern deutlich erscheint, die aber dem Wesen selbst in keiner Weise gegenwärtig, geschweige denn bewußt wird. So sind die Körper in der Natur wohl für uns die deutlichen Vorstellungen der sie beseelenden Kraft, aber dieser Kraft selbst sind sie dunkel. Was ich wahrhaft deutlich vorstelle, das muß ich (nicht blos Andern, sondern) mir selbst vorstellen. Was ich mir selbst vorstelle, indem ich mich davon unterscheide, ist nicht blos Ausdruck meines Wesens, nicht blos Eindruck meiner Empfindung, sondern Object meines Bewußtseins. Der Ausdruck ist die bloße Vorstellung, der Eindruck ist die empfundene, das Object die bewußte. Im Bewußtsein wendet sich die vorstellende Kraft nach Innen, sie bezieht sich zurück auf sich selbst, ihre Thätigkeit wird mithin eine reflexive, während sie in der bloßen Vorstellung nur expressiv war. Die bewußte Vorstellungskraft bemächtigt sich ihrer Vorstellungen, sie nimmt dieselben als die ihrigen in Besitz, sie hat, was die bloße Vorstellung nur ist: darum ist sie Apperception im Unterschiede von jener, die nur Perception war. „Perception ist der innere Zustand der Monade, welche die Außenwelt darstellt; Apperception ist das Bewußtsein (conscience)“ oder die Reflexion jenes innern Zustandes (connaissance réflexive de cet état intérieur), die nicht allen Monaden gegeben ist.“ *

Aus dem Begriff der vorstellenden Kraft folgt, daß sich dieselbe in continuirlicher Gradation von dem dunklen Zustande zum deutlichen erhebt. Aus dem Begriffe der deutlich vorstellenden Kraft folgt, daß sich dieselbe als Apperception, Reflexion oder Bewußtsein äußert, denn nur vermöge des

* Principe de la nature et de la grace. Nr. 4. pag. 715.

Bewußſeins kann man deutlich vorſtellen. Wie nun die Vorſtellungskraft überhaupt ein thätiges Subject oder ein Selbſt ausmacht, ſo iſt die bewußte Vorſtellungskraft ein bewußtes Selbſt oder Selbſtbewußtſein. Das Bewußtſein nämlich, ſo können wir uns in einer grammatiſchen Formel ausdrücken, regiert einen doppelten Accuſativ der Perſon und der Sache: es ſtellt die Dinge und zugleich ſein eigenes Weſen ſich ſelbſt (sibi) vor, es iſt in der letztern Rückſicht eine doppelte Reflexion, indem es ſich ſelbſt ſowohl im Dativ als im Accuſativ regiert, und eben in dieſem Sinne nennen wir es Selbſtbewußtſein. Das Bewußtſein iſt die reflexive Vorſtellung der Dinge. Das Selbſtbewußtſein iſt die reflexive Vorſtellung des eigenen Weſens. In der Monade fallen beide zuſammen, denn da ſie eine Vorſtellung der Welt oder einen Mikrokosmos bildet, ſo iſt ihr Selbſtbewußtſein zugleich Weltbewußtſein und umgekehrt.

Der Geiſt iſt mithin als eine deutliche Vorſtellungskraft eine ſelbſtbewußte Monade. Und daraus erklären ſich die eigenthümlichen Kräfte oder Attribute des Geiſtes: es ſind die natürlichen Seelenkräfte in der Potenz des Bewußtſeins. Jede natürliche Seele war die Entwicklung eines Individuums, und da jede Entwicklung durch einen Zweck beſtimmt wird, den ſie verwirklicht, ſo waren die natürlichen Seelenkräfte Vorſtellung und Streben (Perception und Appetition), denn die Vorſtellung iſt die Kraft, welche Zwecke ſetzt, und das Streben diejenige, welche Zwecke verfolgt. Alſo iſt der Geiſt als bewußte Monade ein Individuum, welches ſich mit Bewußtſein entwickelt, d. h. welches mit Bewußtſein vorſtellt und mit Bewußtſein ſtrebt. Mit Bewußtſein vorſtellen heißt wiſſen oder erkennen, mit Bewußtſein ſtreben heißt wollen. In der Wiſſenſchaft entwickelt ſich der betrachtende oder theoretiſche, in den Willensrichtungen der praktiſche oder moraliſche Geiſt.

Unter Wiſſenſchaft nämlich verſtehen wir das Bewußtſein

vom Zuſammenhange der Dinge, und dieſer Zuſammenhang beſteht in allgemeinen Geſetzen oder Principien, deren Syſtem wir mit dem Worte Vernunft bezeichnen wollen. Die Vernunft vorſtellen heißt Sein im Sinne der wirklichen naturgeſetzlichen Exiſtenz; die Vernunft ſich vorſtellen heißt denken, und die Dinge denken heißt erkennen. Darum iſt nur dann Wiſſenſchaft möglich, wenn die Erſcheinungen gedacht oder durch Vernunftgeſetze vorgeſtellt werden können. Aber um etwas durch Vernunftgeſetze vorzuſtellen, muß ich im Stande ſein, die Vernunftgeſetze oder Principien ſelbſt vorzuſtellen. Jede Monade repräſentirt das Weſen der Dinge. Die bewußte Monade repräſentirt ſich ſelbſt das Weſen der Dinge. Mithin iſt der Geiſt als die reflexive Vorſtellung der Subſtanz ein Vernunftbewußtſein, welches nothwendig denkt, alſo nothwendig erkennt und, indem es ſich ſelbſt entwickelt, die deutliche Welterkenntniß oder die Wiſſenſchaft aus ſich hervorgehen läßt. „Die Geiſter," ſagt Leibnitz, „ſind fähig zur reflexiven Kraftäußerung und zur Betrachtung deſſen, was man Ich, Subſtanz, Monade, Seele, Geiſt nennt, mit einem Worte der immateriellen Weſen und Wahrheiten. Und eben dies macht uns zur Wiſſenſchaft und zur deutlichen Erkenntniß fähig." *

Worin unterſcheidet ſich dieſes Ich von dem bloßen Individuum, der Geiſt von der bloßen Monade? Beide ſind ewige, unzerſtörbare Kräfte, die in allen Veränderungen und Transformationen dieſelbe beharrliche, mit ſich identiſche Einheit bleiben. Aber in dem bloßen Individuum iſt dieſe Identität

* Les esprits sont capables de faire des actes réflexives et de considérer ce qu'on appelle Moi, Substance, Monade, Ame, Esprit; en un mot les choses et les vérités immatérielles. Et c'est ce qui nous rend susceptibles des sciences ou des connaissances démonstratives. Princ. de la nat. et de la grace Nr. 5, pag. 715.

eine bewußtloſe, im Geiſt eine bewußte, dort bildet ſie eine phyſiſche, hier eine moraliſche Einheit. Das phyſiſche Individuum macht den Organismus, das moraliſche dagegen die Perſon; jener handelt nach bewußtloſen Zwecken oder Naturgeſetzen, dieſe dagegen nach bewußten Zwecken oder nach Abſichten. Und auf dieſen Begriff der Perſönlichkeit oder der moraliſchen Identität gründet ſich das moraliſche Leben und die moraliſche Unſterblichkeit.* „Das Wort Perſon," erklärt Leibnitz in ſeinen neuen Verſuchen über den menſchlichen Verſtand, „bedeutet ein denkendes und intelligentes Weſen, fähig der Vernunft und Reflexion, das ſich ſelbſt betrachten kann als ein und daſſelbe Subjekt, welches an verſchiedenen Zeiten und Orten denkt und alles mit dem Bewußtſein thut, daß es ſelbſt den Grund ſeiner Handlungen ausmacht. Dieſes Bewußtſein begleitet immer unſere gegenwärtigen Empfindungen und Vorſtellungen, wenn ſie deutlich genug ſind, und eben dadurch iſt jeder für ſich, was man im reflexiven Sinne ein Selbſt nennt (soi même). So weit ſich das Bewußtſein über die Handlungen und Gedanken der Vergangenheit erſtreckt, eben ſo weit reicht auch die Identität der Perſon, und das Selbſt iſt in dieſem Augenblicke eben daſſelbe als damals."** Damit iſt der Begriff des Geiſtes erklärt. Geiſt iſt Perſon; Perſon iſt moraliſche oder ſelbſtbewußte Individualität, und deren Kräfte Verſtand und Wille; Verſtand und Wille folgen aus der bewußten Vorſtellung, und dieſe beſteht in der reflexiven oder deutlichen Vorſtellungskraft. So bezeichnet der Menſch in dem Stufengange der Dinge den Wendepunkt, wo aus dem Individuum die Perſon, aus der natürlichen Welt die moraliſche hervorgeht. Die moraliſche Welt bildet im Unterſchiede von der natürlichen den Geiſterſtaat oder das Reich der

* Siehe oben Cap. VII. Nr. III., 3. Seite 203 flgd.

** Nouv. Ess. Liv. II. chap. 27. pag. 279.

bewußten Zwecke. Das Verhältniß beider Welten erklärt Leibnitz gewöhnlich durch den Begriff der Harmonie: die moraliſche Welt verhält ſich zu der natürlichen, wie die Perſon zum Individuum, wie der Geiſt zur Seele, wie die Seele zum Körper, wie die Endurſachen zu den wirkenden Urſachen. Wir nehmen den leibnitziſchen Begriff der Harmonie ſtets in dem ausgemachten Verſtande: ſie bedeutet nicht den Parallelismus oder die Coordination verſchiedener Weſen, ſondern das continuirliche Stufenreich der Kräfte, die von den niedern zu den höhern fortſchreiten. Wie überall die niedere Kraft nach der höhern ſtrebt, ſo ſtrebt die dunkle Vorſtellungskraft nach der deutlichen, die Natur nach dem Geiſte, die phyſiſche Welt nach der moraliſchen. Die letztere iſt der Zweck, der gleichſam der Natur auf ihrem Stufengange vorſchwebt, der ſich von Stufe zu Stufe immer mehr aufklärt, bis ihn die geiſtgewordene Seele mit Bewußtſein erfaßt. Da nun zwiſchen Natur und Geiſt, zwiſchen Mechanismus und Moralismus, kein Intervall, ſondern ein ſtetiger Uebergang ſtattfindet, ſo beſteht zwiſchen den beiden Welten eine vollkommene Uebereinſtimmung oder Harmonie. Es iſt daſſelbe Geſetz der unendlich kleinen Differenzen, welches die moraliſche Welt mit der phyſiſchen in eben dem Punkte verknüpft, wo die bewußte Vorſtellung aus der bewußtloſen hervorgeht. So müſſen wir aus dem Geſichtspunkte der leibnitziſchen Philoſophie die Natur nicht blos als den Schauplatz der moraliſchen Weltordnung, ſondern als deren immanente Grundlage und Element betrachten.

Sie verhalten ſich genau, wie das Individuum zur Perſon, die Anlage zum Charakter. Das Individuum iſt das Element der Perſon, der beharrliche Grundton, welcher das moraliſche Lebensthema beherrſcht, das unverwüſtliche Naturell, welches die menſchlichen Willensrichtungen geheimnißvoll bedingt und das perſönliche Leben in allen ſeinen Erſcheinungen mit dem Aus-

drucke monadiſcher Eigenthümlichkeit begleitet. Ganz anders erſcheint bei Leibnitz die moraliſche Weltordnung als bei Fichte. Vergleichen wir das Reich der bewußten Handlungen mit einem Drama, ſo erblickt Fichte in der Natur gleichſam den ſceniſchen Schauplatz, auf dem ſich dieſes Drama begiebt, Leibnitz dagegen die künſtleriſchen Kräfte, welches das Drama ausführen. Dort verhält ſich der phyſiſche Menſch zum moraliſchen (das Individuum zur Perſon), wie das unterwürfige Werkzeug zum imperatoriſchen Geſetz, hier dagegen wie das natürliche Talent des Künſtlers zu ſeiner Leiſtung. Wie die Talente, ſo die Leiſtungen; wie die Individuen, ſo die Perſonen. Das große Naturgeſetz der durchgängigen Verſchiedenheit beherrſcht und charakteriſirt auch die Geiſter. Die moraliſche Welt erſcheint auf dem Standpunkte der leibnitziſchen Philoſophie als die glücklichſte Leiſtung der Natur, als die reife Frucht, welche die Natur nach dem geſetzmäßigen Laufe der Dinge hervorbringt. Das iſt der höchſte Sinn in der Idee der Weltharmonie, daß zwiſchen Natur und Moral kein Widerſpruch ſtattfindet, daß der menſchliche Geiſt in ſeinem entwickelten, bewußten Streben mit dem Naturgeſetze nicht kämpft, ſondern übereinſtimmt.

II. Die thieriſche und menſchliche Seele.*

Die menſchliche Seele iſt die Anlage des Geiſtes und unterſcheidet ſich darin von der thieriſchen, die vermöge ihrer Schranke auf einer niedern Lebensſtufe befangen bleibt. Der Menſch hat das Vermögen, Perſon zu werden; ſeine vorſtellende Kraft iſt von Natur befähigt, das Vorgeſtellte deutlich aufzuklären, d. h. zu reflectiren, ihrer ſelbſt und der Welt inne zu

* Vgl. beſonders Commentatio de anima brutorum X. — XIV., pag. 464 et 465. Monadologie Nr. 25 — 30. pag. 707. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 4 et 5. pag. 715.

werden und, was nothwendig daraus folgt, vernunftgemäß zu denken. Das Thier iſt nie Perſon, ſondern nur Individuum, nie Geiſt, ſondern nur Seele; die thieriſche Seelenkraft kann das Vorgeſtellte empfinden, aber nicht wiſſen, ihre Vorſtellungen bleiben Eindrücke und werden niemals Objecte. Die Schranke der Empfindung iſt die Schranke der Thierſeele. Um den Unterſchied zwiſchen Seele und Geiſt in eine feſte Formel zu faſſen, ſo vergleichen wir die Seele auf dem Standpunkte der thieriſchen Empfindung mit dem Geiſt auf dem Standpunkte des denkenden Bewußtſeins. Wie unterſcheidet ſich die ſinnliche Vorſtellung von der denkenden, die sensio von der cogitatio? Jene percipirt nur gegebene Eindrücke, und was nicht ſinnlich gegeben iſt, kann niemals von der thieriſchen Seele vorgeſtellt werden. Wenn ſich dieſelben Eindrücke oft wiederholen, ſo gewöhnt ſich die Seele an deren Verknüpfung, und wie ſich die Gewohnheit in die immer wiederkehrende Succeſſion gewiſſer Vorſtellungen einlebt, ſo vermag die vorſtellende Kraft innerhalb dieſer Lebensſphäre gewiſſe Thatſachen zu combiniren. Aber die Thatſachen, welche ſie combinirt, ſind nie mehr, als einzelne ſinnliche Data, und die Combination ſelbſt iſt nie mehr, als eine einzelne ſinnliche Erfahrung, die allein durch die Gewohnheit der ſinnlichen Vorſtellung, welche die wiederholten Eindrücke behält, d. h. durch das Gedächtniß gemacht wird. So weit reicht die vorſtellende Kraft der thieriſchen Seele: ſie reicht bis zum Gedächtniß, welches ſinnliche Erfahrungen macht, indem es ſinnliche Eindrücke combinirt. So gewöhnt ſich z. B. ein Hund, welcher den Stock ſeines Herrn oft empfunden hat, mit der Vorſtellung des Stocks die des Schlags und des Schmerzes zu verbinden, und darum fürchtet er den Anblick des Inſtruments, von dem er die gewohnte Affection erwartet. Man muß dieſe Combinationskraft der Thiere nicht höher nehmen, als ſie in Wahrheit iſt, denn ſie iſt in allen Fällen auf das Gebiet der ſinnlichen Erfahrung

eingeſchränkt, und ſie verknüpft deren Data nie durch Verſtand, ſondern nur durch Gedächtniß. Die Combinationen der Thiere ſind keine Urtheile. Der Hund urtheilt nicht, daß der Stock ſchlägt und der Schlag ſchmerzt, ſondern er fürchtet blos, daß der Stock ihn ſchlägt, nicht deßhalb, weil der Stock ſchlagen kann, ſondern deshalb, weil er ihn oft geſchlagen hat. Er verknüpft die Vorſtellung des Stocks mit der des Schlags nur als ſinnliche Eindrücke, aber nicht als Urſache und Wirkung. Das Verknüpfende alſo in den thieriſchen Combinationen iſt die ſinnliche Erfahrung des Individuums, nicht die Cauſalität der Dinge ſelbſt. Und hierin entdeckt ſich der Unterſchied, den wir ſuchen. Die denkende Vorſtellung urtheilt durch Begriffe, ſie erkennt die Geſetze, und ihre Combinationen ſind daher allgemeine und nothwendige Wahrheiten; für die ſinnliche Vorſtellung dagegen giebt es nur Fälle und, wenn ſich die Fälle wiederholen, Regeln, die durch Gewohnheit behalten, aber niemals nach Gründen erkannt werden. Wie ſich die Regel vom Geſetz unterſcheidet, ſo die ſinnliche Vorſtellung von der denkenden. Die Regel erklärt: daß etwas zu geſchehen pflegt, weil es ſo oft geſchehen iſt; ſie beruht allein auf ſinnlich gegebenen, alſo zufälligen, Thatſachen. Das Geſetz erklärt: daß etwas immer geſchieht, weil es ſo geſchehen muß; es beruht auf allgemeinen Principien, die keine Ausnahme zulaſſen. Die Wahrheit der Regel iſt zufällig, wie die einzelne Thatſache; die Wahrheit des Geſetzes nothwendig, wie das Princip. Alſo wie ſich die zufälligen Wahrheiten (vérités des faits) von den nothwendigen Wahrheiten (vérités nécessaires) unterſcheiden, ſo unterſcheidet ſich die Regel vom Geſetz, die ſinnliche Erfahrung von der Erkenntniß, das Gedächtniß von der Vernunft, die ſinnliche Vorſtellung von der denkenden: jene erhebt ſich nur bis zum Gedächtniß der Thatſachen, dieſe bis zur Erkenntniß der Urſachen. „Es giebt," ſagt Leibniz, „eine Combination der thieriſchen Vorſtellungen, die eine gewiſſe Aehnlichkeit mit der

Vernunft hat, aber dieſe Combination gründet ſich nur auf das Gedächtniß der Thatſachen (la mémoire des faits) und niemals auf die Erkenntniß der Urſachen (la connaissance des causes). So flieht der Hund den Stock, womit er geſchlagen worden, weil ihm das Gedächtniß den Schmerz vorſtellt, welchen ihm jenes Inſtrument verurſacht hat. Und die Menſchen, ſo weit ſie Empiriker ſind, d. i. in drei Viertheilen ihrer Handlungen, machen es eben ſo wie die Thiere; man erwartet z. B., daß es morgen Tag werden wird, weil man es immer ſo erfahren hat. Nur der Aſtronom ſieht den Aufgang der Sonne aus Gründen vorher, und auch dieſe Vorausſicht wird zuletzt fehlſchlagen, wenn die Urſache des Tages, die nicht ewig iſt, aufhören wird. Aber die wahrhafte Vernunfteinſicht (raisonnement) gründet ſich auf nothwendige oder ewige Wahrheiten, wie die Wahrheiten der Logik, Arithmetik, Geometrie, die eine zweifelloſe Ideenverknüpfung und unfehlbare Schlüſſe bewirken. Die Individuen, welche jene Combinationen nicht einſehen, nennen wir Thiere (bêtes), diejenigen aber, welche die nothwendigen Wahrheiten erkennen, ſind im eigentlichen Sinne des Worts die vernünftigen Individuen, und ihre Seelen heißen Geiſter. Dieſe Seelen ſind der Reflexion und Selbſtbetrachtung fähig, und dieſes Vermögen disponirt ſie zur Wiſſenſchaft und demonſtrativen Erkenntniß.“ *

Die ſinnliche Erfahrung alſo hat der Menſch mit dem

* Princ. de la Nat. et de la Gr. Nr. 5, pag. 715. Vgl. Monadol. Nr. 26, 27. Les hommes agissent comme les bêtes en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire, ressemblans aux Médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie, et nous ne sommes qu' Empiriques dans les trois quarts de nos actions. Par exemple, quand on s'attend qu'il y aura jour demain, on agit en Empirique par ce que cela s'est toujours fait ainsi jusqu'ici. Il n'y a que l'Astronomie,

Thiere gemein, die Vernunfterkenntniß hat er voraus. Da nun die beſchränkte oder ſinnliche Vorſtellung den elementaren Zuſtand der Seele, gleichſam deren erſte Gewohnheit, bezeichnet, ſo bleibt das menſchliche Leben in den meiſten Individuen und in den meiſten Handlungen in dieſer Gefangenſchaft der ſinnlichen Erfahrung. Soll zwiſchen Thier und Menſch die kleinſte Differenz geſucht werden, ſo verweiſen wir auf die beiden gemeinſame empiriſche Vorſtellung; handelt es ſich um die größte, ſo verweiſen wir auf die Vernunfterkenntniß, von der Leibnitz ſelbſt erklärt, daß ſie toto coelo von der ſinnlichen Erfahrung verſchieden ſei. Wie weit auch die Erfahrung ihre Kenntniſſe ausdehne und ihr Gebiet erweitere, ſo bleibt auf dem höchſten Grade ihrer Ausbildung immer noch eine unendliche Differenz zwiſchen Empirie und Erkenntniß. Das iſt unter den Monaden die große Differenz zwiſchen Thier und Menſch, im Menſchen ſelbſt zwiſchen Sinnlichkeit und Vernunft, in der menſchlichen Erkenntniß zwiſchen der ſogenannten empiriſchen und ſpeculativen Wiſſenſchaft. Gäbe es nur Erfahrung, ſo gäbe es keine wirkliche Erkenntniß. Dieſen Satz hat Leibnitz eben ſo klar eingeſehen, wie vor ihm Plato und nach ihm Kant. Denn die empiriſchen Urtheile gründen ſich alle auf Thatſachen, die ihrer Beſchaffenheit nach zufällig und particular ſind, die rationelle dagegen auf Principien, die ihrer Beſchaffenheit nach allgemein und nothwendig ſind. Thatſachen ſind a posteriori gegeben, Principien a priori, darum ſind die Erfahrungsurtheile zufällige und particulare Wahrheiten, die aus ſinnlich gegebenen Thatſachen abſtammen, die rationellen Erkennt-

qui le juge par raison. Mais la connaissance des vérités nécessaires et éternelles est ce qui nous distingue des simples animaux et nous fait avoir Raison et les sciences, en nous élevant à la connaissance de nous mêmes et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous ame raisonnable ou Esprit. Monad. Nr. 28, 29. pag. 707.

niſſe dagegen nothwendige Wahrheiten, die von Principien ausgehen. Jene (consecutiones empiricae) ſind „inductiones particularium a posteriori;“ von dieſer (ratiocinatio) heißt es: „procedit a priori per rationes.“ In ſeiner Abhandlung über die Thierſeele giebt Leibnitz folgende abſchließende und präciſe Erklärung über den Unterſchied zwiſchen Vernunft und Erfahrung: „Sofern der Menſch nicht empiriſch, ſondern vernunftgemäß handelt, vertraut er nicht allein den Erfahrungen oder den particularen Urtheilen, die er von Thatſachen abgeleitet hat, ſondern er urtheilt aus Principien und ſchließt nach Vernunftgründen. Und wie ſich der Geometer oder der mit der Analyſe vertraute Kopf von dem gewöhnlichen Rechenlehrer unterſcheidet, der dem Gedächtniß der Knaben die Regeln der Arithmetik mechaniſch beibringt, deren Geſetze er ſelbſt nicht kennt, und der geradezu rathlos iſt, wenn ihm eine etwas ungewöhnliche Frage begegnet: ſo unterſcheidet ſich der empiriſche Kopf von dem rationellen und die thieriſche Combinationskraft (consecutiones bestiarum) von der menſchlichen (ratiocinatio). Wenn wir auch noch ſo viele Fälle durch eine Reihe von Experimenten conſtatirt haben, ſo ſind wir doch niemals des beſtändigen Erfolges ſicher, außer wir finden nothwendige Principien, woraus endgültig folgt, daß die Sache ſchlechterdings ſo ſein müſſe. Darum ſind die Thiere unfähig, allgemeine Urtheile (universalitatem propositionum) zu faſſen, weil ſie die Kategorie der Nothwendigkeit nicht kennen. Und mögen auch bisweilen die Empiriker auf dem Wege der Induction zu wahrhaft allgemeinen Sätzen gelangen, ſo geſchieht es nur durch Zufall (per accidens), und nie durch die Gewalt ihrer Methode (vi consecutionis).“ *

Ohne Principien giebt es keine allgemeinen und nothwendigen Urtheile, keine rationelle Erkenntniß, keine wirkliche

* Commentatio de anima brutorum XIV. pag. 464 et 465.

Wissenschaft. Wie nun das Princip oder Wesen der Dinge objective den Grund aller Erscheinungen bildet, so bildet subjective den Grund unserer rationellen Erkenntnisse die Vorstellung der Principien oder die Begriffe vom Wesen der Dinge. Wo diese allgemeinen und nothwendigen Ideen nicht sind, da ist eine Vernunfterkenntniß unmöglich, und wo die letztere möglich ist, da müssen jene gegenwärtig sein. Sie müssen im menschlichen Geist gegenwärtig sein, wenn aus demselben Wissenschaft und Erkenntniß hervorgehen soll. Aber wie findet der menschliche Geist diese Principien? Aus Thatsachen können die allgemeinen und nothwendigen Begriffe unmöglich abgeleitet, auf dem Wege inductiver Erfahrung können sie niemals entdeckt werden. Wie sollten jemals aus particularen Thatsachen allgemeine Begriffe, aus zufälligen Thatsachen nothwendige Begriffe folgen? Also müssen sie, da sie a posteriori niemals gegeben sein können, nothwendig a priori gegeben sein. Entweder es giebt im menschlichen Geist keine wahre Wissenschaft, oder es finden sich in unserer Seele allgemeine und nothwendige Begriffe. Entweder sind uns diese Begriffe gar nicht oder a priori gegeben. Was aber a priori gegeben ist, das liegt in der ursprünglichen Verfassung unseres Wesens oder ist uns angeboren. Wenn daher im menschlichen Geiste nothwendige und allgemeine Wahrheiten erkannt werden sollen, so müssen in seiner Anlage nothwendige und allgemeine Begriffe enthalten sein: das sind die angebornen Ideen, die unsere Erkenntniß präformiren.

III. Die angebornen Ideen als die Anlage oder Präformation des Geistes.

Die Erklärung des Geistes führt die leibnitzische Philosophie mit Nothwendigkeit zu der Annahme angeborner Begriffe, die allen unsern Vorstellungen als Principien vorausgehen und das vernünftige Erkennen, wie das moralische Handeln allein ermög-

lichen. Da nun Alles, was ſich in einer Monade findet, aus der Natur dieſes Weſens ſelbſt erklärt werden muß, ſo bilden die angebornen Begriffe, die man vielleicht beſſer eingeborne nennt, die urſprüngliche Natur des Geiſtes oder deſſen Anlage. Das iſt der Geſichtspunkt, unter dem dieſe Grundlehre der leibnitziſchen Pneumatik von ähnlichen Theorieen unterſchieden und gegen die Angriffe der entgegengeſetzten Philoſophie vertheidigt ſein will. Der menſchliche Geiſt beruht auf der Anlage der menſchlichen Seele; dieſe Anlage enthält gewiſſe Vorſtellungen, welche die wiſſenſchaftliche Erkenntniß präformiren, indem ſie dieſelbe dynamiſch bedingen: Ideen, die gleichſam die Keime der Wiſſenſchaft, die virtuellen Erkenntniſſe (connaissances virtuelles) oder, wie ſich Scaliger ausdrückt, den Saamen der ewigen Wahrheiten (semina aeternitatis) bilden. Und der Geiſt ſelbſt iſt die Entwicklung jener urſprünglichen Anlage, die Transformation jener präformirten Begriffe, die aus dunklen Vorſtellungen deutliche, aus bewußtloſen reflectirte, aus bloßen Erkenntnißanlagen wirkliche Erkenntniſſe werden. Das ſind in wenigen Zügen die Hauptſätze, welche gegen Lockes Verſuch über den menſchlichen Verſtand Leibnitz in ſeinen neuen Verſuchen über daſſelbe Thema vertheidigt und ausführt. Sie laſſen ſich auf die Theſis zurückführen, daß der Geiſt ein urſprüngliches Weſen iſt, deſſen Kräfte zunächſt als Anlagen, d. h. im Zuſtande der Präformation exiſtiren.

1) Realismus und Idealismus.

Die Theorie der aprioriſtiſchen oder urſprünglichen Ideen iſt ſo oft aufgeſtellt worden, als man eingeſehen hat, daß es Erkenntniſſe giebt, die aus der Erfahrung ſchlechterdings nicht können abgeleitet werden, und ſie iſt ſo oft verneint worden, als man alle menſchliche Erkenntniß nur aus der Erfahrung, alle Erfahrung nur aus der ſinnlichen Wahrnehmung ableiten wollte.

Die Rigoriſten der Vernunfterkenntniß, die ohne Zweifel die Meiſter der ſpeculativen Philoſophie ſind, haben immer behauptet, was die Rigoriſten der Empirie immer in Abrede geſtellt: daß es urſprüngliche und ewige Wahrheiten gebe, die von dem menſchlichen Geiſte begriffen werden und allein durch urſprüngliche und ewige Ideen begriffen werden können. Wir wollen die Streitfrage nicht entſcheiden, aber es läßt ſich eine Formel finden, in der ſich beide Parteien vereinigen müſſen. Dieſe Formel iſt gefunden, ſobald wir den kategoriſchen Satz der Rationaliſten in einen hypothetiſchen verwandeln. Geſetzt, es giebt in der menſchlichen Erkenntniß allgemeine und nothwendige Urtheile im ſtrengen Sinne des Worts, ſo muß es im menſchlichen Geiſte allgemeine und nothwendige Begriffe geben, die nicht anders als a priori exiſtiren können, indem ſie allen unſern empiriſchen und bedingten Vorſtellungen vorangehen. Die Realiſten, wie ſie ſich gewöhnlich nennen, leugnen den Schlußſatz, weil ſie die Propoſition leugnen. Denn ſie ſagen: Es iſt nicht wahr, was ſich die Idealiſten einbilden, es giebt überhaupt keine allgemeinen und nothwendigen Urtheile, und was wir mit einigem Scheine ſo nennen, das ſind in Wahrheit nichts als gewiſſe ſinnliche Beobachtungen, die ſich oft wiederholt haben. In Wahrheit iſt jedes menſchliche Urtheil ein particulares, geſchöpft aus Thatſachen und gegründet alſo auf einzelne Fälle. Wenn in dem Kreiſe unſerer Beobachtung dieſelbe Erſcheinung unter denſelben Prädikaten oft wiederkehrt, ſo generaliſiren wir zuletzt unſer Urtheil, und dieſes generaliſirte Urtheil nennen wir generell. Das iſt eine Täuſchung, die einen ſubjectiven Sprachgebrauch, der kaum mehr als Gewohnheit iſt, für eine objective Wahrheit ausgiebt, die einem Naturgeſetz gleichkommen möchte. Weil nach unſerer Erfahrung irgend eine Thatſache bis jetzt immer ſo geſchehen iſt: folgt daraus, daß ſie überhaupt immer ſo geſchehen müſſe? Dieſer Uebergang von der bedingten Thatſache zur unbedingten

Nothwendigkeit ist keine Folgerung, sondern ein Sprung, ein leerer Glaube, von dem der strenge, auf Erfahrung gegründete Verstand wohl einsieht, wie er durch nichts bewiesen sei, noch jemals bewiesen werden könne. So denken die Realisten. Darin ist nun Leibnitz mit ihren Gegnern einverstanden, daß die Wissenschaft in nothwendigen Wahrheiten bestehe, und daß die Erkenntniß dieser Wahrheiten Begriffe a priori in unserer Seele voraussetze. Solche ursprüngliche Begriffe sind als die Erklärungsgründe der menschlichen Erkenntniß auch vor Leibnitz von Plato und Carteſius, nach ihm von Kant und Fichte behauptet worden. Und es ist wichtig, in diesem Punkt den leibnitzischen Begriff der angebornen Ideen von verwandten Lehren zu unterscheiden. Denn, irren wir nicht, so befindet sich hier diese Theorie im Unterschiede von den verwandten Systemen in einer solchen Uebereinstimmung mit den Naturgesetzen, daß ihr Urheber der glücklichste Vertheidiger der angebornen Ideen und offenbar der siegreichste Bekämpfer des entgegenstehenden Realismus sein konnte.

2) Leibnitzens Idealismus im Unterschiede von Carteſius, Kant und Fichte.

Um das Gebiet der neuern Philosophie nicht zu überschreiten, so vergleichen wir mit den angebornen Ideen bei Leibnitz auf der einen Seite die carteſianische, auf der andern die kantisch-fichteſche Lehre. Alle kommen darin überein, daß es im menschlichen Geiste ursprüngliche Begriffe giebt, welche unserer objectiven Erkenntniß zu Grunde liegen. Nach Carteſius sind die Erkenntnißprincipien, als deren höchstes diesem Philosophen der Gottesbegriff selbst gilt, dem menschlichen Geiste angeboren.* Nach Kant und Fichte werden sie von dem menschlichen Selbstbewußtsein hervorgebracht, und so wenig das Selbstbewußtsein angeboren ist, so wenig sind es jene Begriffe. Sie gelten bei Carteſius als ursprüngliche Thatsachen, bei Kant

* S. Bd. I. dieses Werkes. IX. Seite 136.

und Fichte als urſprüngliche Thathandlungen.* Darin liegt folgender Unterſchied. Thatſachen ſind gegeben und beſtehen auch ohne unſer Zuthun: ſo die Erkenntnißprincipien bei Carteſius; Thathandlungen dagegen ſind nur, indem ſie vollzogen werden, ſie ſind nicht Data, ſondern Acte, die man nur erkennt, indem man ſie ausführt: ſo die Kategorieen bei Kant und Fichte. Wie die mathematiſchen Figuren nur ſind, indem ſie unſere Anſchauung entwirft oder conſtruirt, ſo ſind die Kategorieen nur, indem wir ſie denken. Was ſind die urſprünglichen Begriffe bei Leibnitz? Was ſie bei Carteſius waren: Thatſachen, die wir in unſerer Seele finden und ſo wenig als unſer eigenes Daſein ſelbſt ſchöpferiſch hervorbringen. Sie gehen der Reflexion voran und ſind alſo weit entfernt, erſt durch unſere ſelbſtbewußte Thätigkeit zu entſtehen.

Worin unterſcheidet ſich nun Leibnitz von Carteſius, wenn bei Beiden die Erkenntnißprincipien angeborne Ideen oder urſprüngliche Thatſachen in unſerm Geiſte ſind? Dieſe Thatſachen ſind gegeben — von wem? Nach Carteſius ſind uns jene Ideen von Außen gegeben, von Gott ſelbſt unmittelbar angeboren, und aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes allein nicht zu erklären. Warum nicht? Weil aus dem bloßen Denken nicht die Erkenntniß der Dinge, aus dem Selbſtbewußtſein nicht der Natur-, geſchweige denn der Gottesbegriff folgen kann. Nach Leibnitz

* So nennt ſie Fichte. Und ebenſo müſſen die Kategorieen auch im Geiſte der kantiſchen Philoſophie angeſehen werden. Der wörtliche Ausdruck Kants, daß die reinen Verſtandesbegriffe a priori gegeben ſeien, zeugt nicht dagegen. Denn einmal will Kant dieſe Begriffe von den angebornen Ideen wohl unterſchieden wiſſen, und dann macht er in ſeiner Kritik der reinen Vernunft den Verſuch, ſie aus dem urſprünglichen Acte des Selbſtbewußtſeins abzuleiten (vgl. die transcendentale Deduction der reinen Verſtandesbegriffe in der Kritik der reinen Vernunft).

dagegen ſind jene Ideen in der Natur des menſchlichen Geiſtes vollkommen begründet: ſie ſind nicht von Außen gegeben, da von Außen überhaupt Nichts in das Weſen einer Monade eintritt; ſie ſind auch nicht von Gott gegeben, da Gott einen directen Einfluß auf die Monaden überhaupt nicht ausübt; vielmehr ſind ſie in dem Weſen des menſchlichen Geiſtes unmittelbar enthalten, ſie liegen in deſſen urſprünglicher angeborner Verfaſſung und machen daher ſeine Naturanlage.

Carteſius erklärt die Principien der Erkenntniß aus der Kraft Gottes, der ſie unſerm Geiſte eingepflanzt hat; Leibnitz aus der Anlage des menſchlichen Geiſtes, die ohne unſer Zuthun als eine urſprüngliche Thatſache feſt ſteht; Kant und Fichte aus der Kraft des menſchlichen Geiſtes, der ſie durch die That des Selbſtbewußtſeins hervorbringt. So trifft auch in dieſem Punkte Leibnitz den Genius ſeiner Speculation, nämlich die richtige Mitte zwiſchen der dogmatiſchen und kritiſchen Philoſophie. Die Principien der Erkenntniß ſind ihm nicht Producte Gottes, auch nicht Producte des Menſchen, ſondern die Natur des Geiſtes. Und nur ſofern die Natur überhaupt als ein Product oder eine Schöpfung Gottes angeſehen wird, nur in dieſem indirecten Sinne dürfen die angebornen Ideen von Gott hergeleitet werden. Indem Leibnitz aus der Natur den menſchlichen Geiſt erklärt, ſo denkt er im naturaliſtiſchen Charakter der dogmatiſchen Philoſophie; aber er bildet den Vorläufer der kritiſchen, da er im Weſen des Menſchen allein den Grund der Erkenntniß entdeckt: die angebornen Ideen ſind bei ihm mittelbare Producte Gottes und unmittelbare Anlagen (urſprüngliche Thatſachen) des menſchlichen Geiſtes.

Mit dieſer eigenthümlichen Auffaſſung der angebornen Ideen ergreift unſer Philoſoph deren Vertheidigung gegen die Realiſten, und er führt dieſen wiſſenſchaftlichen Streit um ſo ſicherer und erfolgreicher, als er im Stande iſt, die Gegner hier

mit ihren eigenen Waffen zu zwingen. Er vertheidigt seine Theorie mit den Waffen der Realisten, da er die angebornen Ideen in Uebereinstimmung mit den Naturgesetzen auffaßt, als die naturgesetzlichen Bestimmungen des menschlichen Geistes darthut und gleich Naturgesetzen mit physikalischer Genauigkeit demonstrirt. In eben dem Gebiete, welches die Realisten als das einzige Reich der exacten Wissenschaft, als ihre eigene Heimath rühmen, nämlich in der Natur, entdeckt Leibnitz die angebornen Ideen, und er zeigt, wie deren Dasein Jedem einleuchten müsse, der den menschlichen Geist gründlich untersuche und nicht nach der bloßen Oberfläche beurtheile, wie Locke denselben „un peu à la legère“ betrachtet. Leibnitz verlangt von den Realisten im Namen der Naturgesetze die Anerkennung der angebornen Ideen, er stellt die bedenkliche Materie unter den Gesichtspunkt der Gegner selbst und nimmt daher diesen gegenüber eine ganz andere Stellung ein, als etwa Carteſius, Kant oder Fichte in der Vertheidigung der verwandten Theorie behaupten können. Die Beweise dieser Philosophen mögen noch so überzeugend sein, den Realisten werden sie niemals einleuchten, weil sie sich auf Principien stützen, welche das Gebiet der Natur übersteigen und darum dem Gesichtspunkte der Gegner fremd sind. Was nicht durch die Natur gegeben ist und als Thatsache fest steht, das läßt der realistische Verstand wo anders, aber nicht in der Wissenschaft gelten. Darum gilt ihm die Schöpfung vielleicht als eine gläubige Annahme, aber niemals als ein wissenschaftlicher Begriff. Als Schöpfungen aber, nicht als Thatsachen der Natur, gelten die ursprünglichen Begriffe sowohl bei dem Gründer der dogmatischen, als bei denen der kritischen Philosophie: der Eine erklärt sie für unmittelbare Schöpfungsacte Gottes, die Andern für unmittelbare Schöpfungsacte des menschlichen Geistes. Das sind den Realisten unverständliche Worte; und so lange in diesem Lichte die Erkenntnißprincipien erscheinen, werden die

Gegner des Idealismus nicht Licht, ſondern Nebel zu ſehen meinen, hinter dem ein exacter Verſtand nichts Reales entdecken könne.

3) Locke und Leibnitz.

So imaginär und unklar erſcheinen ſie dem Geſichtspunkte von Locke. Und es iſt richtig, daß der Beweis, womit Locke das Daſein der angebornen Ideen widerlegt, des Carteſius Theorie vollkommen entkräftet. Setzen wir nämlich den Fall, den Carteſius annimmt, daß dem menſchlichen Geiſte gewiſſe Begriffe a priori gegeben ſeien, woraus die Erkenntniß hervorgehe, ſo zeigt Locke den augenſcheinlichen Widerſpruch, in den eine ſolche Annahme mit der thatſächlichen Erfahrung geräth. Nach der Erklärung des Carteſius iſt der Geiſt eine Subſtanz, deren Attribut im Denken beſteht, alſo ein denkendes, ſelbſtbewußtes Weſen, in deſſen Sphäre ſich Nichts findet, das nicht gedacht oder bewußt wäre. Daraus folgt das evidente Dilemma: entweder giebt es im Geiſte keine angebornen Ideen, keine urſprünglichen Begriffe, oder ſie müſſen gewußt und zwar immer gewußt ſein. Iſt dies in Wahrheit der Fall? Vielmehr lehrt die Erfahrung das thatſächliche Gegentheil: die meiſten Menſchen wiſſen von den Principien der Erkenntniß nichts und ſterben, ohne ſie je zu erfahren; es giebt Niemand, in dem das Bewußtſein derſelben immer gegenwärtig wäre; und die Wenigen endlich, die ſich einer ſolchen Wiſſenſchaft rühmen, erreichen ſie erſt nach langen Unterſuchungen, während, wenn Carteſius Recht hätte, der Geiſt das Bewußtſein der angebornen Idee mit auf die Welt bringen müßte. Sind aber die Ideen nicht immer bewußt, ſo ſind ſie überhaupt nicht im Geiſte, und es muß in Uebereinſtimmung mit der Erfahrung geurtheilt werden: daß es keine angebornen Ideen giebt. Wenn dem Geiſt überhaupt etwas angeboren wäre, ſo könnten es nur Ideen, Begriffe, bewußte Vorſtellungen ſein. Sind dem Geiſte nun, wie die

einem Schluß kommen, der weder mit den Thatſachen der Erfahrung, noch mit dem Weſen unſerer Seele ſtreitet. Wir ſagen: die Erkenntniß *entſteht*, aber ſie entſteht *aus dem Geiſte*, indem ſich deſſen urſprüngliche Kraft entwickelt und die elementare Vorſtellung zur bewußten aufklärt. Wie ſich nun der Geiſt in den Einen mehr, in den Andern weniger ausbildet, ſo leuchtet ein, daß Vieles in ſeinem Weſen enthalten ſein kann, was nur in Wenigen entwickelt und gewußt wird, daß überhaupt Alles, was die Natur des Geiſtes in ſich ſchließt, dem Bewußtſein nicht gleich, ſondern allmählig aufgeht, und nicht immer mit derſelben Klarheit gegenwärtig bleibt. In ſeiner erſten und urſprünglichen Verfaſſung iſt der menſchliche Geiſt weder eine tabula rasa noch eine bewußte Erkenntniß, ſondern die Anlage, woraus ſich die Erkenntniß entwickelt und worin deren Principien oder Elemente, wie in einem gebundenen Zuſtande, ſchlummern. Anlage iſt noch nicht *entwickelte* Anlage: im Zuſtand der Anlage iſt der Geiſt noch nicht *bewußter* Geiſt; die Vorſtellungen, welche in der Anlage latitiren, oder die angebornen Ideen ſind als ſolche noch nicht bewußte Ideen. Dieſer Begriff der *Geiſtesanlage und Entwicklung* löst das Dilemma zwiſchen Carteſius und Locke. Indem Leibnitz aus der Anlage die Erkenntniß erklärt, ſo erklärt er ſie im Geiſte des Realismus aus natürlichen Bedingungen, denn jede Anlage iſt eine Naturkraft; indem er dieſe Anlage in das Weſen der menſchlichen Seele ſetzt, ſo erklärt er in Uebereinſtimmung mit dem Idealismus die Erkenntniß aus der Natur des Geiſtes.

Dieſer Begriff der *Geiſtesanlage* fehlt ſowohl bei Carteſius, als bei ſeinem realiſtiſchen Gegner. Jener kennt nur das Attribut oder die Eigenſchaft des Geiſtes; dieſer ſucht nur die Entſtehung der menſchlichen Erkenntniß. Weil im Beginn unſeres Lebens die geiſtige Macht als Minimum, die ſinnliche als Maximum erſcheint, ſo ſetzt Locke die Geiſtesanlage gleich Zero und

erklärt die Sinnlichkeit für das Element aller Erkenntniß. Nach den dualiſtiſchen Begriffen des Carteſius iſt der Geiſt naturlos, nach den ſenſualiſtiſchen Begriffen von Locke iſt er kraftlos; bei dem Einen gilt er von vornherein für eine fertige, vollendete Subſtanz, bei dem andern für eine tabula rasa: alſo erſcheint er unter beiden Geſichtspunkten als ein Weſen ohne Naturkraft, d. h. ohne Anlage.

Worin kann allein die Anlage des Geiſtes beſtehen? In der Anlage der vorſtellenden oder denkenden Kraft, die ohne Zweifel das Weſen des Geiſtes ausmacht. Wenn nun die entwickelte Vorſtellung der deutlichen, reflektirten, bewußten Vorſtellung oder dem vernünftigen Denken gleichkommt, ſo iſt im Zuſtande ihrer Anlage dieſe Kraft die noch unentwickelte, alſo undeutliche, reflexions- und bewußtloſe Vorſtellung, die als ſolche noch nicht Erkenntniß und Wiſſenſchaft, wohl aber die talentvolle Bedingung enthält, aus der beide hervorgehen.

Hier läßt ſich mit einer beſtimmten Formel, auf welche Leibnitz bei dieſer Streitfrage mit Vorliebe zurückkommt, der Mangel in den pſychologiſchen Begriffen von Carteſius und Locke aufdecken. Beide haben die Anlage des Geiſtes darum nicht eingeſehen, weil ihren Unterſuchungen das Daſein der bewußtloſen Vorſtellungen entging. Sie haben die bewußtloſen Vorſtellungen darum nicht entdeckt, weil ſie Vorſtellen und Wiſſen für eine und dieſelbe Sache nahmen, während ſie doch in der eigenen Erfahrung leicht den Unterſchied beider entdecken konnten. Denn wir ſtellen Vieles vor, ohne daß wir es uns vorſtellen, d. h. ohne es zu wiſſen. Jede Gemüthsſtimmung, die ſich in deutliche Begriffe nicht auflöſen läßt, beruht auf ſolchen bewußtloſen Vorſtellungen. Und überhaupt jede bewußtloſe Thätigkeit. Das Alphabet iſt in den Lauten jeder menſchlichen Sprache, aber nicht überall in den Zeichen der Schrift. Auch die Chineſen reden in den Lauten des Alphabets, denn ſie können die Sprache

nicht anders als so articuliren, aber sie schreiben nicht in den Zeichen dieser Laute. Sie haben ein Alphabet, ohne es zu kennen, sie stellen es redend vor, ohne es zu wissen. So ist das Alphabet bei den Chinesen eine bewußtlose, bei den Griechen eine bewußte Vorstellung. Und so haben wir Vieles, ohne es zu wissen.*

Aber freilich in dem naturlosen Geiste, dessen Thätigkeit im reinen Denken besteht, kann Nichts vorgestellt werden, was nicht zugleich reflectirt würde, und Nichts gedacht, was nicht zugleich gewußt würde: hier fallen Vorstellung und Reflexion immer unterschiedslos in Eins zusammen.** Und eben dieselbe ungültige, mit der Erfahrung völlig unvereinbare, Voraussetzung beherrscht Locken in seiner Untersuchung des menschlichen Verstandes und bedingt das ganze System des Sensualisten. Ursprüngliche Vorstellungen sind ihm reflectirte Vorstellungen, angeborne Ideen sollen bewußte Ideen sein, und weil sie das letztere nicht sind, so sind sie überhaupt nicht. Cartesius identificirt Vorstellen und Wissen; Locke identificirt nach derselben Theorie angeborne Vorstellungen mit reflectirten, oder, wie sich Leibnitz ausdrückt, bei ihm gilt inné gleich connu.

In den neuen Versuchen über den menschlichen Verstand macht Philaleth, der Repräsentant der lockeschen Philosophie, folgenden Einwurf gegen die angebornen Ideen: „Diese Ideen sind so wenig in den Geist aller Menschen von Natur eingeschrieben, daß sie nicht einmal in dem Geiste der meisten wissenschaftlich Gebildeten, die ja aus der gründlichen Untersuchung der Dinge ihren Beruf machen, sehr klar und sehr deutlich erscheinen, während sie doch von Jedermann erkannt sein

* Nouv. Ess. Liv. I. chap. I. pag. 211.

** Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions, dont on ne s'apperçoit pas. Monad. Nr. 14. pag. 706.

müßten." Darauf entgegnet Theophil im Sinne von Leibnitz: „Das heißt immer wieder auf dieſelbe Vorausſetzung zurückkommen, die ich doch ſo oft widerlegt habe, nämlich auf die Annahme, daß Nichts angeboren (inné) ſei, was nicht erkannt (connu) iſt. Was angeboren iſt, das wird nicht ſogleich klar und deutlich als ſolches erkannt: es gehört oft eine große Aufmerkſamkeit und Entwicklung dazu, um deſſen inne zu werden, und eben dieſe Bedingungen haben die Leute der Wiſſenſchaft nicht immer und alle andern Menſchen noch weniger." *

Aber wie voreilig jenes inné = connu iſt, wie dieſe Gleichung nicht weniger als alle Mittelglieder überſieht zwiſchen der Anlage und dem entwickelten Zuſtande, zwiſchen Virtus und Virtuoſität: das läßt ſich an den ſenſualiſtiſchen Begriffen ſelbſt auf das Deutlichſte darthun. Wir wollen annehmen, daß im Geiſte inné gleich connu, die angebornen Begriffe gleich bewußten Begriffen oder Erkenntniſſen ſein ſollen, daß darum, weil uns keine Erkenntniſſe angeboren ſind, dem Geiſte auch keine Begriffe, alſo überhaupt Nichts angeboren ſein kann. Wir wollen dieſe Vorausſetzung zugeben, wenn ſich das weitere Syſtem des Senſualiſten damit verträgt. Was iſt alſo der menſchlichen Seele angeboren, wenn es die Begriffe nicht ſind, wenn der Geiſt urſprünglich vollkommen leer, alſo ſo gut als nicht iſt? Nur der Körper, ſo lautet die Antwort, und deſſen Organe, deren ſinnliche Wahrnehmungen die Quelle aller Erkenntniß ausmachen. Sind uns wirklich die körperlichen Organe und die ſinnlichen Wahrnehmungen in dem Sinne angeboren, in dem es die Begriffe dem Geiſte nicht ſind? Denn das müſſen ſie ſein, wenn Locke den Senſationen des Körpers die Urſprünglichkeit zuſchreiben darf, die er dem Geiſte und deſſen Begriffen abſpricht. Angeborne Ideen, ſagt Locke, müſſen bewußte Ideen, d. h. Erkenntniſſe oder functionirende Begriffe

* Nouv. Ess. Liv. I. chap. 2. pag. 217.

ſein. So müſſen nach derſelben Theorie angeborne Körper ſich bewegende Körper, angeborne Organe ſunctionirende Organe ſein. Wenn in Rückſicht des Geiſtes Angeborenſein ſo viel als Wiſſen bedeuten ſoll, ſo muß es in Rückſicht des Körpers ſo viel als Bewegung und Empfindung bedeuten. Die Sehkraft iſt uns angeboren, aber nicht das Sehen; die Muskelkraft iſt uns angeboren, aber nicht das Gehen. Warum ſoll man in demſelben Sinne nicht ſagen dürfen: Begriffe oder Erkenntnißvermögen ſeien uns angeboren, aber nicht das Erkennen? Warum ſollen dem Geiſte nicht in demſelben Sinne die Vorſtellungen angeboren ſein, als dem Körper die Organe?

Indem Leibnitz das Syſtem der Harmonie gegen Bayle vertheidigt, bezeichnet er einmal die Vorſtellungen oder die Gedanken als die Organe der Seele, als die Inſtrumente, womit die Seele ihre Geſetze ausführt.* Warum ſoll von dieſen Organen nicht gelten, was von allen übrigen Organen ohne Ausnahme gilt? Wenn unſerm Geiſte darum Nichts angeboren iſt, weil es nicht gleich Erkenntniſſe oder entwickelte Begriffe ſind, ſo iſt in dieſem Sinne auch dem Körper kein Sinnesorgan, auch der Seele kein Körper angeboren. Die Sinne, weil ſie nicht ſogleich empfinden, ſind eben ſo gut tabula rasa, als der Geiſt, weil er nicht ſogleich erkennt. Iſt inné gleich connu, ſo iſt der Unterſchied aufgehoben zwiſchen Virtus und Virtuoſität, und Locke müßte folgerichtig erklären: Wo keine Virtuoſität iſt,

* „Bayle wendet mir ein, daß die Seele keine Werkzeuge habe, um ihre Geſetze auszuführen. Ich antworte und habe geantwortet, daß ſie deren allerdings hat: das ſind ihre gegenwärtigen Gedanken, aus denen die folgenden hervorgehen, und man kann ſagen, daß in der Seele, wie ſonſt überall, die Gegenwart ſchwanger ſei mit der Zukunft.“ Répl. aux réflexions de Bayle. pag. 187.

da iſt auch keine Virtus, wo die entwickelte Kraft fehlt, da fehlt die Kraft überhaupt; wo keine Erkenntniß iſt, da ſind auch keine Begriffe, wo keine Empfindung iſt, da ſind auch keine Organe, — Sätze, die nur dann richtig werden, wenn man ſie umkehrt. Zu Gunſten ſeiner Vorausſetzung müßte Locke nicht blos den Geiſt, ſondern auch den Körper in ein urſprüngliches Nichts verwandeln und den Menſchen überhaupt für tabula rasa erklären.

Nehmen wir das Angeborenſein im Verſtande Lockes als entwickelte Kraft, ſo muß es von den Ideen im Geiſte eben ſo gut als von den Organen im Körper geleugnet werden. Nehmen wir es, wie Leibnitz, als Anlage oder unentwickelte Kraft, ſo gilt es von beiden, und dem Geiſte ſind in den Ideen die Organe der Erkenntniß eben ſo gut angeboren, als dem Körper in den Sinnen die Organe der Empfindung. Das iſt der Mittelweg zwiſchen Carteſius und Locke, oder vielmehr der Beiden überlegene Standpunkt: der menſchliche Geiſt iſt weder unmittelbare Erkenntniß, wie ſich Carteſius einbildet, noch, wie Locke meint, tabula rasa, ſondern er iſt Anlage zur Erkenntniß. Wir vergleichen in dem von Leibnitz beliebten Bilde die Erkenntniß oder den entwickelten Geiſt mit einem ausgebildeten Kunſtwerke, etwa mit einer Herculesſtatue: ſo erſcheinen die Anlagen des Geiſtes oder die angebornen Ideen gleich einem Marmor, der von Natur ſo geädert iſt, daß er die Herculesſtatue präformirt und gleichſam in Lineamenten vorzeichnet, der alſo nach keiner fremden Idee mehr geformt, ſondern nach ſeiner eigenen eingebornen Form nur polirt und ausgemeißelt zu werden braucht, um als deutliches Kunſtwerk zu erſcheinen. „Wenn die Seele jenen leeren Tafeln gliche, ſo wären die Wahrheiten in uns, wie die Herculesfigur in einem Marmor, der ſich vollkommen gleichgiltig dagegen verhält, ob er dieſe Geſtalt empfängt oder jene. Geſetzt aber, es gäbe Adern in dem Steine, die vor andern Geſtalten diejenige des Hercules bezeichneten, ſo wäre ein ſolcher Stein zu

dieſer Geſtalt mehr beſtimmt, und der Hercules wäre ihm gleichſam eingeboren, obſchon Arbeit dazu gehört, um jene Adern zu entdecken und durch Politur zu reinigen, indem man Alles fortſchafft, was deren deutliches Hervortreten verhindert. So ſind uns die Ideen und Wahrheiten eingeboren als Neigungen, Dispoſitionen, natürliche Fähigkeiten (virtualités naturelles), und nicht als Handlungen, obſchon dieſe Fähigkeiten immer zugleich von entſprechenden, oft unbemerkbaren Handlungen begleitet ſind." *

Setzen wir an die Stelle der Kunſt, die nur ein unvollkommenes Abbild der Dinge ſelbſt iſt, die lebendige Natur, die ſich entwickelt, ſo iſt der Geiſt diejenige Natur, in deren Anlage die deutliche Vorſtellung der Welt oder die Wiſſenſchaft ſchlummert. Aus dieſer Anlage folgen zunächſt die unklaren, ſinnlichen Vorſtellungen, aus dieſen die deutlichen und bewußten, und daraus zuletzt die wiſſenſchaftliche Erkenntniß. Wie nun der klare Verſtand aus dem unklaren hervorgeht, ſo erſcheint dieſer in dem Bildungsgange des Individuums als erſte Grundlage der Erkenntniß, und es wird von dem menſchlichen Geiſte nichts deutlich vorgeſtellt, was nicht vorher undeutlich oder ſinnlich vorgeſtellt worden, es tritt nichts in unſer Bewußtſein, was nicht vorher in bewußtloſen Vorſtellungen die Seele eingenommen hat. In dieſer Rückſicht urtheilt Locke mit Recht: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Aber wenn ſo in der Ausbildung unſeres Geiſtes die ſinnliche Vorſtellung der deutlichen vorangeht, folgt daraus ſchon, daß ſie urſprünglich iſt, daß ſie den erſten und ausſchließlichen Grund aller Erkenntniß bildet? Vielmehr folgen die ſinnlichen Vorſtellungen ſelbſt aus dem urſprünglichen Vermögen des Geiſtes, und ſie würden niemals klare Gedanken aus ſich entbinden können, wenn ſie

* Nouv. Ess. Avant-propos. pag. 196. Vgl. Liv. I. chap. 1. pag. 210.

nicht von einer verborgenen Denkkraft abstammten. Wir empfinden anders als die Thiere, und wir würden offenbar ganz wie sie empfinden, wenn nicht in unsern sinnlichen Wahrnehmungen schon eine höhere Seelenkraft thätig wäre, die allein in dem ursprünglichen Wesen des Geistes begründet sein kann. Unser Sinnenleben bildet daher in der Genesis der Erkenntniß nicht das Princip, sondern eine untere oder mittlere Stufe, welche das deutliche Bewußtsein bedingt, und welche selbst bedingt ist durch die Anlage des Geistes. Es ist wahr, daß wir Nichts deutlich wissen, was wir nicht sinnlich vorgestellt haben, aber es wird im Geiste überhaupt Nichts vorgestellt (weder deutlich noch undeutlich), was nicht aus dem Wesen des Geistes selbst folgt. Darum werden wir den lockeschen Satz, damit er nicht einseitig und bedenklich erscheine, mit Leibnitz so ergänzen müssen: „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi intellectus ipse."

„Die Erfahrung ist nothwendig, ich gebe es zu", sagt Leibnitz in den neuen Versuchen, „um die Seele zu gewissen Gedanken zu bestimmen und auf die Ideen in uns aufmerksam zu machen, aber wie können Erfahrung und Sinne jemals Ideen vermitteln? Hat denn die Seele Fenster? Gleicht sie Schreibtafeln? Ist sie wie Wachs? Offenbar machen Alle, die so von der Seele denken, dieselbe eigentlich zu einem körperlichen Wesen. Man wird mir den alten Grundsatz der Schule entgegenhalten: es ist Nichts in der Seele, was nicht aus den Sinnen kommt. Aber man muß davon die Seele selbst und ihre Bestimmungen ausnehmen."*

* Nouv. Ess. Liv. II. chap. 1. pag. 223.

Zwölftes Capitel.

Die Entwicklung oder Geneſis des Geiſtes.

I. Das dunkle Seelenleben. II. Das Seelenleben als continuirliche Vorſtellungsreihe. Bewußtloſe und bewußte Vorſtellungen. III. Das Bewußtwerden. Wachſende und abnehmende Deutlichkeit. Die kleinen Vorſtellungen (perceptions petites). Schlaf und Wachen. Die träumende Seele. Schlaf im Wachen. Zerſtreuung und Aufmerkſamkeit. Das unwillkürliche Leben. Die Gewohnheit.

Mit der Unterſuchung der bewußtloſen Vorſtellungen durchdringt die leibnitziſche Pneumatik die geheime Werkſtätte des Geiſtes und beleuchtet jene unterirdiſche Region unſerer Seele, welche die neuern Pſychologen den Genius des Menſchen oder den Naturgeiſt zu nennen pflegen. Man darf behaupten, daß Leibnitz dieſes Gebiet für die philoſophiſche Anthropologie entdeckt hat. Denn während man das bewußtloſe Seelenleben des Menſchen gewöhnlich unter dem allgemeinen phyſiologiſchen Standpunkte auffaßte und erklärte, ſo hat Leibnitz zum erſtenmale dieſe Thatſache unter dem ſpecifiſch pſychologiſchen Standpunkte betrachtet und eine Entdeckung daraus gelöst, die ſeinem Zeitalter aufbehalten war. Er will nämlich aus den bewußtloſen Vorſtellungen ſowohl den Zuſammenhang des Menſchen mit dem geſammten Univerſum als deſſen eigenthümliches Seelenleben erklären. Denn er entdeckt in jenen Vorſtellungen auf

der einen Seite das Mittelglied zwiſchen der Thierſeele und dem Menſchengeiſte, auf der andern Seite die geheimen und ſpontanen Seelenkräfte, welche die menſchliche Individualität unaufhörlich beſtimmen und zu jener unſagbaren Eigenthümlichkeit ausprägen, worin ſich jeder Einzelne von allen Andern unendlich unterſcheidet. Auf die bewußtloſen Vorſtellungen gründet Leibnitz das Naturleben des Menſchen, das wir mit allen übrigen Individuen gemein haben, und zugleich die Pointe der Individualität, die jeden Einzelnen von uns zu einem abſoluten Singularis, zu einem Weſen einzig in ſeiner Art macht. In dem erſten Sinn erſcheint die Differenz zwiſchen uns und den andern Individuen (Thieren und Menſchen) als eine kleine, welche die Phyſiologen oft ganz überſehen, in dem zweiten als eine unendlich große, welche von den frühern Philoſophen keiner entdeckt hat. Keiner nämlich hat in dem menſchlichen Individuum die abſolute Eigenthümlichkeit entdeckt, die jedes einzelne Menſchenleben durchdringt, wie die Tonart ein muſikaliſches Kunſtwerk, und ſich in allen Aeußerungen deſſelben mitausſpricht, in jeder noch ſo leiſen Geberde des Körpers, in jedem noch ſo erhabenen Acte des Geiſtes. Was wir die Pointe der Individualität nennen, das iſt der von geheimen Seelenkräften allmälig ausgebildete Kern des Menſchen, woraus die Früchte ſeines Geiſtes hervorgehen, das iſt die von geheimen Seelenkräften allmälig befeſtigte Grundlage des Willens, worauf in jedem einzelnen Menſchen die eigenthümliche Perſönlichkeit und der eigenthümliche Charakter beruhen. Ohne dieſen Kern wären die menſchlichen Charaktere Schatten. Es iſt nichts in unſerm Verſtande, ſagt Leibnitz, das nicht in der dunklen Werkſtätte des Geiſtes angelegt worden. Eben ſo gut konnte er ſagen, es iſt nichts in unſerm Charakter, was nicht in eben jener Werkſtätte gleichſam als das Material unſeres Willens zubereitet worden. Nichts wird von uns deutlich erkannt, was wir nicht vorher dunkel vorgeſtellt

haben. Nichts wird von uns deutlich gewollt, was wir nicht vorher dunkel und gleichsam instinctiv erstrebt haben.

I. Das dunkle Seelenleben.

Diese Entdeckung der menschlichen Psyche in ihrer unsagbaren Individualität unterscheidet Leibnitzen von den frühern Philosophen und macht ihn zum Urheber der modernen Psychologie. Und vor allen löst er an dieser Stelle das Räthsel seines eigenen Zeitalters. Denn das achtzehnte Jahrhundert, welches Leibnitz einführt, unterscheidet sich eben darin von allen andern Zeitaltern, daß es seine wissenschaftliche und poetische Aufmerksamkeit dem menschlichen Mikrokosmus hingiebt, daß es diesen Mikrokosmus mit dem größten Interesse gerade in seinem Stillleben, in seinen namenlosen Eigenthümlichkeiten betrachtet und dem einzelnen Menschenleben bis in die labyrinthische Verborgenheit der Seele nachgeht. Es ist hier nicht die sokratische Selbsterkenntniß, die im Individuum die Idee des Menschen (*αὐτὸν τὸν ἄνθρωπον*) aufsucht, die in allen dasselbe ewige Urbild ausmacht, sondern es ist das Interesse an der prägnanten Eigenthümlichkeit, die sich in jedem verschieden darstellt: es ist der singulare Mensch in seinen Dispositionen und Anlagen, Gefühlen und Gewohnheiten, in seiner Empfindungsweise und Gemüthsbeschaffenheit, mit einem Worte das Individuum in den Pointen und Zufälligkeiten seines Daseins, welches hier mit so vielem Eifer beobachtet und in so vielen Selbstbekenntnissen und Autobiographieen zur Schau gestellt wird. In dem Worte Mensch faßt sich hier Alles zusammen, was in dem Stillleben der Seele Großes und Kleines enthalten ist: die zufälligen Gewohnheiten, wie die dämonischen Leidenschaften, das Spiel vorübergehender Neigungen, wie die durchdringende Macht des Genies, die kleinen Empfindungen, die mit dem Weltgewühle kommen und gehen, wie die großen namenlosen Gefühle, „die von Menschen

niche gewußt oder nicht bedacht durch das Labyrinth der Bruſt wandeln in der Nacht.“ In dieſer Nachtſeite des Geiſtes wirkt der Genius ſo gut als der Dämon, und der Dämon ſo gut als das Naturkind, als das kleine in ſeine Gewohnheiten verſenkte, in ſeinen ſinnlichen Vorſtellungen zerſtreute Menſchenleben. Und in einer ſolchen umfaſſenden Bedeutung nimmt Leibnitz die bewußtloſen Vorſtellungen. Sie bilden ohne Zweifel den bedeutendſten Begriff ſeiner Philoſophie. Mit einer bündigen Formel bezeichnen ſie den ganzen geheimen Mikrokosmus der Menſchennatur, alle Kräfte der bewußtlos wirkenden Seele. Es handelt ſich bei dieſer Materie einmal um das Bindeglied, welches den Menſchen mit der Weltordnung verknüpft, die moraliſche Welt an die phyſiſche bindet, den Geiſt im natürlichen Stufengange der Dinge feſthält, und zugleich um den Schlüſſel für das Labyrinth der einzelnen Menſchenſeele. Und in keiner Unterſuchung dieſer fein geſponnenen Philoſophie habe ich lebhafter bewundert, wie ſehr Leibnitz einen divinatoriſchen, ich möchte ſagen dichteriſchen, Tact mit dem genauen Verſtande phyſikaliſcher Forſchung zu vereinigen wußte.

II. Das Seelenleben als continuirliche Vorſtellungsreihe.

Bewußtloſe und bewußte Vorſtellung.

Die Thatſachen der Natur und die Principien der Metaphyſik werden zuſammengeführt, um das Daſein der bewußtloſen Vorſtellungen in unſerer Seele zu beweiſen. Wie in den Körpern die bewegenden Kräfte von der Natur conſtatirt und von der Metaphyſik erklärt werden, ſo im Geiſte die bewußtlos vorſtellenden Kräfte. Hier findet ſich dieſelbe Uebereinſtimmung zwiſchen den Thatſachen der Pneumatik und den Principien der Metaphyſik, welche wir oben zwiſchen der Metaphyſik und der Phyſik entdeckt haben.

Zunächſt gelten uns die bewußtloſen Vorſtellungen als eine nothwendige Annahme, ohne welche die Thatſache des Geiſtes ſo wenig erklärt werden kann, als ohne bewegende Kräfte diejenige des Körpers. Der Geiſt nämlich war die bewußte Vorſtellung ſeiner ſelbſt und der Welt, und daraus folgte nothwendig die deutliche und vernunftgemäße Erkenntniß der Dinge. Eine ſolche Erkenntniß beſtand in nothwendigen und ewigen Wahrheiten, die nicht gefaßt werden konnten ohne Begriffe, die uns a priori gegeben ſind, d. h. ohne angeborne Ideen. Angeboren aber ſind uns niemals bewußte Vorſtellungen; mithin müſſen die angebornen Ideen bewußtloſe Vorſtellungen ſein. So gewiß in unſerem Geiſte ewige Wahrheiten exiſtiren, ſo gewiß giebt es in unſerer Seele angeborne Ideen oder bewußtloſe Vorſtellungen. Ohne dieſe Vorausſetzung iſt die Thatſache der Pneumatik nicht zu erklären.

Was folgt aus der Metaphyſik? Alle Dinge ſind Kräfte, alle Kräfte ſind thätige und zwar immer thätige Weſen.* Mithin ſind die vorſtellenden Kräfte immer vorſtellend, und es giebt in denſelben keine leeren Momente, ſo wenig als in den Körpern leere Räume oder in der Weltordnung leere Intervalle. Gilt dieſer Satz ohne Ausnahme von allen Weſen, ſo muß von der menſchlichen Seele erklärt werden, daß ſie immer denkt, daß es keinen Augenblick unſeres Lebens giebt, der von allen Vorſtellungen gänzlich entblößt wäre. Aus den erſten Principien der Metaphyſik folgt, daß die menſchliche Seele unaufhörlich vorſtellt oder fortwährend in der Entwicklung von Vorſtellungen begriffen iſt. Sonſt wäre ſie nicht Kraftäußerung, alſo überhaupt nicht Kraft, alſo nichts.

Unſere tägliche Erfahrung beweiſt, daß wir nicht immer mit Bewußtſein vorſtellen. Da nun zufolge ewiger Geſetze die

* Nouv. Ess. Liv. II. chap. 1. pag. 386.

vorſtellende Kraft immer wirkt, ſo müſſen wir auch ohne Bewußtſein und ohne Reflexion vorſtellen. Die Metaphyſik begründet, was die Thatſache der Pneumatik zu ihrer Erklärung verlangt: daß es in unſerem Geiſte bewußtloſe Vorſtellungen giebt. Ja ſie beweist mehr: daß die Seele, wenn ſie nicht mit Bewußtſein vorſtellt, immer von bewußtloſen Vorſtellungen eingenommen und bewegt wird. Die tägliche Erfahrung lehrt uns, daß wir nicht immer bewußte Vorſtellungen haben, ſie läßt dahin geſtellt ſein, ob es bewußtloſe Vorſtellungen giebt oder nicht, ob der bewußtloſe Geiſt in gewiſſer Weiſe thätig oder, wie Locke will, vollkommen leer iſt. Die Thatſache der Pneumatik erklärt, daß es angeborne Erkenntnißprincipien und darum bewußtloſe Vorſtellungen geben müſſe, ſie läßt dahin geſtellt ſein, ob die letztere ſich nur auf jene zur Erkenntniß nothwendigen Ideen beſchränken und außerdem die Seele von Vorſtellungen entblößt iſt. Dieſe Möglichkeit verneint die Metaphyſik. Sie behauptet, daß der menſchliche Geiſt nirgends tabula rasa iſt, daß ſeine eingeborne Kraft immer handelt, alſo immer vorſtellt, ſei es mit oder ohne Bewußtſein, daß die bewußtloſe Vorſtellung ſo lange wirkt, als die bewußte ceſſirt.

Auch genügen die Thatſachen unſerer Erfahrung allein, um in Uebereinſtimmung mit den Geſetzen der Metaphyſik die Exiſtenz der bewußtloſen Vorſtellungen mit kategoriſcher Sicherheit zu erklären. Es iſt durch Erfahrung gewiß, daß wir bewußte Vorſtellungen haben. Es iſt eben ſo gewiß, daß wir nicht immer mit Bewußtſein vorſtellen. Alſo bleibt für unſere nicht bewußten Zuſtände nur das Dilemma übrig: entweder ſind hier keine Vorſtellungen oder bewußtloſe. Setzen wir den erſten Fall: es ſeien gar keine Vorſtellungen, die bewußtloſen Seelenzuſtände ſeien leer, ſo entſteht die Frage: woher kommen dann die bewußten? Aus Nichts läßt ſich niemals Etwas erklären, Bewegungen können nur aus Bewegungen, Vorſtellungen nur aus

Vorſtellungen folgen. Wenn den bewußten Vorſtellungen gar keine Vorſtellungen vorangingen, ſo würden jene aus Nichts folgen, ſie würden vollkommen unbegründet und unerklärlich, alſo ſo gut als nicht ſein. Giebt es überhaupt Vorſtellungen, ſo muß es deren immer geben; denn jede Vorſtellung kann nur aus einer andern, dieſe wieder aus einer andern erklärt werden, ſo daß die Vorſtellungsreihe auch nicht die kleinſte Lücke erlaubt, denn auch in der kleinſten Lücke, in der geringſten Pauſe würde die Vorſtellungskraft ceſſiren, und es wäre ſchlechterdings unbegreiflich, wie ſie jemals wieder anfangen könnte. Dasſelbe Geſetz der Continuität oder der unendlich kleinen Differenzen, welches den Stufengang der Dinge regiert, regiert auch in jeder einzelnen Monade die Function ihrer Kraft und läßt in ſtetigem Zuſammenhange Kraftäußerung aus Kraftäußerung folgen. Ein Seelenzuſtand ohne Vorſtellung wäre ein leerer Augenblick, ein pſychiſches Vacuum, welches ebenſo unmöglich iſt als das phyſiſche Vacuum im Körper oder das metaphyſiſche (vacuum formarum) in der Weltordnung. Daß es in unſerer Seele Vorſtellungen giebt, iſt durch Erfahrung gewiß. Aber dieſe Erfahrung wäre unerklärlich, wenn es nicht immer Vorſtellungen gäbe. Alſo müſſen wir das Seelenleben gleichſetzen einer ununterbrochenen, continuirlichen Vorſtellungsreihe, deren Glieder in einem ſtetigen Fortſchritte bis zu einem Grade der Intenſität ſteigen, wo ſie gemerkt, appercipirt, gewußt werden, und wiederum zu einem ſo geringen Grade von Intenſität herabſinken, daß ſie nicht mehr gemerkt, appercipirt, gewußt werden. Die Vorſtellungen ſind, wie die organiſchen Körper, in einer fortwährenden Verwandlung begriffen, worin ſie ſich entwickeln und wieder verhüllen, erleuchten und wieder verdunkeln, erwachen gleichſam und wieder einſchlafen. Die wachen Vorſtellungen ſind die bewußten, die in den Erleuchtungskreis der Reflexion eintreten; die verhüllten, dunklen,

ſchlafenden Vorſtellungen ſind die bewußtloſen, die in den Schattenkreis der Seele, in die Nachtſeite des Geiſtes wieder zurückgehen. Das Bewußtſein erleuchtet nie alle Vorſtellungen zugleich, ſo wenig die Sonne in einem Augenblicke alle Orte der Erde beſcheint, ſondern es ſind immer die am meiſten entwickelten, intenſivſten Vorſtellungen, die gewußt werden, während die übrigen nach dem Grade ihrer Intenſität mehr und mehr an Deutlichkeit abnehmen, ſich mehr und mehr von dem Bewußtſein entfernen und zuletzt unter deſſen Horizont, unter das Niveau unſerer Aufmerkſamkeit herabſinken.

III. Das Bewußtwerden.

Wachſende und abnehmende Deutlichkeit.

Die kleinen Vorſtellungen.

Der bewußte Geiſt ſieht die Vorſtellungen, wie das entwickelte Auge die ſinnlichen Dinge, im Verhältniß der Perſpective. Je näher das Object unſerm Geſichtspunkte, um ſo klarer das Bild, und umgekehrt, je entfernter das Object, um ſo ſchattenhafter ſeine Erſcheinung. In der bewußten Seelenregion ſind nicht alle Vorſtellungen gleich deutlich, ebenſo wenig als in unſerm Geſichtskreiſe alle Dinge gleich ſichtbar. An der Grenze des Horizontes verſchwindet das Sichtbare, und innerhalb desſelben werden die ſichtbaren Dinge um ſo bemerkbarer, je näher ſie unſerm Geſichtspunkte kommen, um ſo dunkler, je weiter ſie davon abliegen. Auch der bewußte Geiſt hat ſeinen Horizont, der gleichſam die Grenzlinie bildet zwiſchen den bewußtloſen und bewußten Vorſtellungen. Was dieſer Horizont in ſich ſchließt, wird gewußt, aber nicht mit derſelben Deutlichkeit; was jenſeits deſſelben liegt, iſt dem Bewußtſein nicht gegenwärtig. Wie die ſinnlichen Erſcheinungen allmälig in unſern Geſichtskreis eintreten und ihn wieder verlaſſen, ebenſo allmälig treten die Vorſtellungen in unſer Bewußtſein, verlieren an Deutlichkeit,

je weiter ſie ſich nach der Grenze der geiſtigen Geſichtsweite entfernen, und wie ſie die äußerſte Linie überſchreiten, ſo ſinken ſie wieder herab in die Schattenregion der Seele. Wir vergleichen die bewußten Vorſtellungen mit den ſichtbaren Dingen, die bewußtloſen mit den nicht ſichtbaren, ſei es, daß wir dieſe noch nicht geſehen haben oder nicht mehr ſehen. Wird man noch ſagen, daß es außer den bewußten Vorſtellungen in unſerer Seele gar keine Vorſtellungen gäbe? Dies wäre ungefähr als ob man ſagen wollte: außer den Dingen, die wir ſehen, giebt es auf unſerer Erde keine Dinge weiter, die Grenze unſeres Horizontes iſt die Grenze unſeres Weltkörpers; wo der Himmel die Erde zu berühren ſcheint, da berührt er ſie wirklich! So dürfen die Kinder urtheilen, aber nicht die Geographen. In der That, ein Pſycholog, der die bewußtloſen Vorſtellungen leugnet und die menſchliche Seele da aufhören läßt, wo der bewußte Geiſt aufhört, käme einem Geographen gleich, der die Erde für eine Fläche erklärt und unſern Geſichtskreis für deren Grenze. Wie der ſinnliche Horizont nur den kleinſten Theil der irdiſchen Welt umfaßt, ſo erleuchtet der bewußte Geiſt immer nur einen ſehr kleinen Theil des menſchlichen Mikrokosmus und erleuchtet ihn ſo, daß die bewußten Vorſtellungen von der Peripherie nach dem Centrum zu immer deutlicher, von dem Centrum nach der Peripherie hin immer dunkler werden. Ein Pſycholog, der die bewußte Vorſtellungswelt in dieſen Schattirungen nicht einſieht, in dieſer wachſenden und abnehmenden Deutlichkeit, gleicht einem chineſiſchen Maler, der die Kunſt der Perſpective nicht verſteht, und deſſen Bilder darum ſo weit hinter den Anſchauungen der Natur zurückbleiben.

In der Natur erſcheinen uns die Dinge um ſo größer, je deutlicher und ſichtbarer ſie werden, um ſo kleiner, je weiter ſie ſich von unſerm Standpunkte entfernen. Hier ſcheinen die Vorſtellungen wirklich zu wachſen und ſich zu verkleinern.

Dieſer Vergleich der bewußten Vorſtellungen mit den optiſchen (ſichtbaren) liegt ſo nahe, daß wahrſcheinlich eine ſolche Analogie Leibnitzen vorgeſchwebt hat, wenn er die Vorſtellungen ſich verdeutlichen läßt, indem ſie wachſen oder größer werden, und auf der andern Seite die undeutlichen und bewußtloſen Vorſtellungen insgeſammt als *kleine Vorſtellungen* (perceptions petites) bezeichnet: das ſind diejenigen, die entweder nur ſchwach und wie aus weiter Ferne, oder gar nicht appercipirt werden (perceptions insensibles, imperceptibles). Dieſe kleinen Vorſtellungen im menſchlichen Geiſte ſind analog den kleinen Körpern in der Natur, und ſie verhalten ſich zu den bewußten Vorſtellungen, wie die Corpuskeln oder Atome zu den ſichtbaren Körpern. Die bewußte Vorſtellung unterſcheidet ſich von der bewußtloſen, *wie das Große vom Kleinen*: nicht durch einen Gegenſatz, ſondern durch eine graduelle Stufenreihe, *die allmälig aus dem Kleinen das Große entſtehen läßt*. Alles in der Welt fängt klein an, die Bewegung in der Natur, wie die Vorſtellung im Geiſte, und es wird groß, indem es wächst und ſich entwickelt. *Das Große iſt das entwickelte Kleine*. Die großen (intenſiven oder bewußten) Vorſtellungen ſind die entwickelten kleinen oder unbewußten.

Wie nun alle Entwicklung auf dem Geſetze der Continuität beruht, ſo erklärt dieſes Geſetz allein, wie aus dem bewußtloſen Leben das bewußte, aus der Seele der Geiſt hervorgeht. Wenn es in der Welt nichts Kleines gäbe, ſo gäbe es keinen Anfang, kein Werden, und das Große wäre eine plötzliche, unbegründete und darum naturwidrige Erſcheinung. Dann gäbe es in der Natur keine Continuität, die allein in der Entwicklung des Kleinen, in der allmäligen Geneſis des Großen beſteht. Dann gäbe es in der Welt keine Harmonie, die ſich allein auf das Geſetz der Continuität gründet. Aus den kleinen Vorſtellungen folgt die Continuität; aus dieſer folgt die Harmonie. Darum

ſagt Leibnitz: „es ſind die kleinen Vorſtellungen, wodurch ich die Weltharmonie erkläre.“* „Die unbemerkbaren Vorſtellungen,“ ſo heißt es in der Einleitung zu den neuen Verſuchen über den menſchlichen Verſtand, „haben in der Pneumatik eine eben ſo große Bedeutung als die Corpuskeln in der Phyſik; und es iſt gleich unverſtändig, beide deshalb zu verwerfen, weil ſie außerhalb unſeres ſinnlichen Geſichtskreiſes liegen. Nichts geſchieht mit einem Schlage; es iſt einer meiner größten und bewährteſten Grundſätze, daß die Natur niemals Sprünge macht. Ich habe dies ſchon früher das Geſetz der Continuität genannt, und die Anwendung deſſelben iſt höchſt wichtig in der Phyſik. Dieſes Geſetz bewirkt, daß man immer vom Kleinen zum Großen und umgekehrt eine mittlere Sphäre durchwandert, von Grad zu Grad, von Theil zu Theil, daß eine Bewegung niemals unmittelbar aus der Ruhe entſteht, noch zur Ruhe unmittelbar zurückkehrt, es ſei denn durch eine verminderte Bewegung. So kann man keine Linie oder Längendimenſion durchmeſſen, ohne zuvor eine kleinere Linie zurückgelegt zu haben. Aber bis jetzt haben die Phyſiker, welche die Geſetze der Bewegung aufgeſtellt, jenes Geſetz nicht beobachtet, denn ſie glauben, ein Körper könne augenblicklich eine Bewegung empfangen, die der ſeinigen ſchnurſtracks zuwiderläuft. Faſſen wir Alles zuſammen, ſo läßt ſich ſchließen, daß unſere bemerkbaren Vorſtellungen in einer graduellen Entwicklung (par dégrés) aus den Vorſtellungen entſtehen, die zu klein ſind, um bemerkt zu werden. Urtheilt man anders, ſo kennt man in der That wenig die unermeßliche Feinheit der Dinge, die immer und überall ein wirklich Unendliches in ſich ſchließen.“**

* Siehe oben Schluß vom Cap. X. S. 292.

** Nouv. Essais. Avant-propos. pag. 198.

Das unendlich Große und das unendlich Kleine berühren ſich im Individuum. Hier nämlich kann das eine nur durch das andere dargeſtellt werden. Setzen wir das unendlich Große gleich dem Univerſum und das unendlich Kleine gleich der bewußtloſen Vorſtellung, ſo leuchtet ein, daß in der menſchlichen Seele das Univerſum nie ganz klar und ganz deutlich, alſo entweder gar nicht oder nur unklar und undeutlich vorgeſtellt werden kann. Nur vermöge der bewußtloſen Vorſtellung iſt daher im Individuum das Ganze, das Unendliche, die Vorſtellung der Welt gegenwärtig. Ohne das dunkle, unbewußte Seelenleben giebt es keinen Mikrokosmus. Ohne bewußtloſe Vorſtellungen, die das Ganze in ſich ſchließen, giebt es im wahren Sinne des Worts keinen Weltzuſammenhang, der jedes Weſen mit allen übrigen verbindet. Der Weltzuſammenhang gleicht einem unendlich feinen, unendlich verſchlungenen Gewebe, worin jeder Theil durch zahlloſe Fäden mit allen übrigen verknüpft iſt. Keine menſchliche Wiſſenſchaft iſt jemals im Stande, alle dieſe Fäden zu überſehen, jeden derſelben zu unterſcheiden und in ſeinem eigenthümlichen Laufe zu verfolgen. Und doch ſind ſie, doch entſpringen und münden in jedem Individuum zahlloſe Fäden, die es mit allen Dingen, alle Dinge mit ihm verbinden, doch iſt jedes Individuum von Natur in ein ſolches unendlich feines, unendlich mannigfaltiges, nie ganz zu entwirrendes Gewebe verflochten. Wie in dem Mittelpunkte eines Kreiſes zahlloſe Radien zuſammenlaufen, zahlloſe Centriwinkel (entweder factiſch oder idealiter) enthalten ſind, ſo ſchließt die menſchliche Seele unendlich viele Beziehungen und Vorſtellungen in ſich. Jenen unſichtbaren Fäden im Gewebe der Welt entſprechen die bewußtloſen kleinen Vorſtellungen in der Seele des Menſchen. „Sie bilden," ſagt Leibnitz, „jenes unſagbare Etwas, die Empfindungsweiſe, die ſinnlichen Vorſtellungen, die im Ganzen klar, im Einzelnen verworren ſind; die Eindrücke, welche die Außenwelt auf uns

ausübt, und die das Unendliche in ſich ſchließen, nämlich das Band, das jedes Weſen mit dem ganzen übrigen Universum verbindet."*

Schlaf und Wachen.

Unſere Erfahrung kennt keinen Lebenszuſtand, worin die vorſtellende Kraft pauſirt und der Geiſt aufhört, Vorſtellungen zu bilden. Etwa den Schlaf? Auch das ſchlafende Leben hat ſeine Vorſtellungen, indem es träumt, und wir träumen immer. Was man den traumloſen Schlaf nennt, das iſt Nichts, als der tiefe Schlaf, an deſſen Träume wir uns nicht mehr erinnern, oder deſſen Vorſtellungen wir nach dem Erwachen nicht mehr vorſtellen. Aber wir haben jedesmal beim Erwachen das Gefühl, daß eine gewiſſe Zeit während des Schlafes verfloſſen iſt, und dieſes Gefühl wäre unmöglich, wenn wir nicht geträumt, d. h. während des Schlafes Vorſtellungen gehabt hätten. Denn wir meſſen allemal die Zeit nach den Vorſtellungen, welche in ihr verfließen, ſo daß dieſelbe Zeit uns lang oder kurz erſcheint, je nachdem wir mehr oder weniger Vorſtellungen während ihres Verlaufes gehabt haben. Wenn wir gar nicht träumten, ſo müßte uns die Zeit des Schlafes als keine erſcheinen; da nun der verfloſſene Schlaf ſtets als eine gewiſſe verfloſſene Zeit erſcheint, ſo beweist dieſe Erfahrung hinlänglich, daß wir immer träumen. Auch würden wir nicht mit Vorſtellungen erwachen, wenn wir ohne alle Vorſtellungen geſchlafen hätten. Uebrigens

* Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles, qui forment ce je ne sai quoi, ces gouts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que les corps, qui nous environnent, font sur nous et qui enveloppent l'infini; cette liaison, que chaque être a avec tout le reste de l'univers. Nouv. Ess. Avant-propos. pag. 197.

begleitet auch den ſogenannten traumloſen Schlaf immer eine ſchwache Empfindung der Außenwelt (sentiment de ce qui se passe au dehors), und man erwacht um ſo eher, je mehr ſich dieſe Empfindung regt, obwohl ſie nicht immer ſtark genug iſt, um das Erwachen zu verurſachen. Darum muß man die Beſtändigkeit der Vorſtellungen in unſerer Seele nicht auf die Träume allein gründen, weil im Schlafe auch eine Vorſtellung der Außenwelt ſtattfindet.*

Schlaf im Wachen.

Hier macht Leibnitz die ingenioſe Bemerkung, daß ſich das ſchlafende Leben, die bewußtloſe, träumende Vorſtellung der Außenwelt auch im wachen Zuſtande fortſetzt und mitten in unſern bewußten Handlungen gegenwärtig iſt. Die bewußte Handlung nämlich, ſei es in theoretiſcher oder praktiſcher Hinſicht, richtet ſich immer auf ein beſtimmtes Object, dem ſie ihre ganze Aufmerkſamkeit widmet. Je lebendiger und wirkſamer dieſe Aufmerkſamkeit iſt, um ſo mehr concentrirt ſich hier, wie auf einen Brennpunkt, das Bewußtſein, um ſo ausſchließlicher wird ſeine ganze Thätigkeit von jenem Objecte eingenommen, und in ſolchen Zuſtänden höchſter geiſtiger Anſpannung verlieren wir, wie man zu ſagen pflegt, Auge und Ohr für alle andern Dinge. Wir ſehen und hören wohl, was uns umgiebt, aber undeutlich und wie im Traume. Die Eindrücke der Außenwelt nehmen uns nicht ein, ſondern gehen unbemerkt an unſerer Seele vorüber. Auf einen Punkt concentrirt, ſind wir für alle andern zerſtreut. Der Geiſt wacht in Rückſicht dieſes einen Objects, und die Seele ſchläft in Rückſicht aller andern. Je lebhafter und angeſpannter dort die geiſtige Thätigkeit, um ſo bewußtloſer ſind die andern Vorſtellungen, um ſo tiefer ſchläft gleichſam in dieſer

* Vgl. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 1. pag. 224, 25.

Region unſere Seele. Man erzählt von Archimedes, daß er die Einnahme von Syracus überhört habe, verſenkt in mathematiſche Speculationen. Ein Geometer wurde bei Aufführung eines großen Tonwerks plötzlich von dem Anblicke einer Figur an der Decke des Saales überraſcht, die ihm ein mathematiſches Problem vorſtellte, und vergaß darüber vollkommen das Tonwerk: er hörte nur noch Geräuſch, aber nicht mehr Muſik. Die Seele des Archimedes ſchlief für das Kriegsgetümmel, das ſie umtobte, ſein Geiſt wachte in der Betrachtung der Cirkel; die Seele des Andern ſchlief in Rückſicht der Muſik, während ſein Geiſt in einer geometriſchen Aufgabe verweilte. Der ſo gefeſſelte und ausſchließlich beſchäftigte Geiſt zerſtreut ſich nach allen andern Richtungen. Und im Zuſtande der Zerſtreuung handeln wir wie im träumenden Schlafe nach verworrenen Vorſtellungen, denn wir wiſſen nicht, was wir thun, was wir vorſtellen. Wenn ſich der Geiſt gar nicht mehr ſammeln und auf einen beſtimmten Punkt concentriren kann, ſo wird er völlig zerſtreut, die Vorſtellungen alle verwirren ſich und werden bewußtlos. Dieſer Zuſtand allſeitiger Zerſtreuung und völlig geſchwächter Aufmerkſamkeit bezeichnet immer den Uebergang von dem wachen Leben zum Schlafe. Die wachſende Zerſtreuung iſt das Einſchlafen, die wachſende Aufmerkſamkeit das Erwachen; ſo wie die wachſende Intenſität der Vorſtellungen das Bewußtwerden, die abnehmende das Bewußtloswerden war. „Wir haben immer," ſagt Leibnitz, „Objecte, die unſer Auge und Ohr einnehmen und darum unſere Seele berühren, ohne daß wir ſie beachten, weil unſere Aufmerkſamkeit in andere Objecte verſenkt iſt, bis jene ſtark genug werden, um uns zu feſſeln: ſei es, daß ſich ihre Wirkſamkeit verdoppelt, oder ſonſt aus andern Gründen. Das iſt gleichſam ein partieller Schlaf, der ſich nur auf gewiſſe Objecte bezieht (comme un sommeil particulier à l'égard de cet objet-là), und dieſer Schlaf wird allgemein, ſobald unſere

Aufmerkſamkeit in Rückſicht aller Objecte insgeſammt ceſſirt. Auch iſt es ein Mittel, um einzuſchlafen, daß man ſeine Aufmerkſamkeit theilt, um ſie zu ſchwächen.“ *

Die Gewohnheit.

Während aus den bewußten Vorſtellungen des aufgeklärten Geiſtes die Vernunfteinſicht folgt, worin alle Menſchen übereinſtimmen, ſo ſind es die bewußtloſen Vorſtellungen der dunklen Seele, welche dem Individuum das Gepräge der Eigenthümlichkeit mittheilen, worin ſich jeder Einzelne von allen übrigen unterſcheidet. Sie individualiſiren den Menſchen: ſie bilden in ſeinem Seelenleben das Princip der Individuation. Jede einzelne kleine Vorſtellung läßt in unſerm Daſein ihre leiſe Spur zurück; dieſe Spur iſt unvertilgbar und wirkt mit natürlicher Cauſalität fort, ſo daß ihr Effect nie mehr von unſerm Lebensſchauplatze verſchwindet. Wie nun die Vorſtellungskraft unaufhörlich wirkt, ſo reiht ſich im continuirlichen Zuſammenhange Wirkung an Wirkung, und aus dieſen unendlich vielen kleinen Eindrücken reſultirt allmälig der lebendige Geſammtausdruck einer in ihrer Art einzigen Individualität. Die kleinen Vorſtellungen ſind die bildneriſchen, plaſtiſchen Seelenkräfte, welche unſere eigenthümliche Lebensform nach und nach auswirken, von denen jede einzelne die Lebensform in ihrer Weiſe detaillirt. Und dieſer ganze Proceß der ſich bildenden Seeleneigenthümlichkeit geſchieht in geräuſchloſer Stille gleichſam hinter dem Rücken des wachen, ſelbſtbewußten Geiſtes. Ehe wir mit Bewußtſein denken, mit Abſicht wollen, finden wir uns beſtimmt als eine ſchon ausgebildete Individualität, worin die Geiſtesrichtungen angelegt und präformirt ſind. Dieſe Individualität bildet die Quelle, woraus der Verſtand ſeine Erkennt-

* Nouv. Ess. Liv. II. chap. 1. pag. 225.

niſſe, der Wille ſeine Abſichten ſchöpft; ſie macht den Stoff, welchen Verſtand und Wille in die Potenz des Bewußtſeins erheben. Was ſich in unſerer Seele heranbildet ohne deutliche Begriffe, ohne bewußte Abſichten, das macht ſich unwillkürlich. Darum ſind es die kleinen Vorſtellungen, aus deren Wirkſamkeit unſer geſammtes unwillkürliches Leben hervorgeht, worauf ſich alle unſere unwillkürlichen Handlungen, unſere unwillkürlichen Zuſtände gründen. Der unwillkürliche Lebenszuſtand iſt das Naturell und die Gewohnheit, die angebornen und die eingelebten Funktionen. Jenes macht unſere erſte, dieſe unſere zweite Natur (altera natura) aus. Worin beſteht nämlich die Gewohnheit, die ja zum größten Theil das menſchliche Leben umfaßt? Offenbar darin, daß wir gewiſſe Eindrücke, gewiſſe Handlungen in unſerm Leben ſo oft wiederholt haben, daß wir nicht mehr mit Bewußtſein darin gegenwärtig ſind, daß ſich ihre Vorſtellungen durch die beſtändige Wiederholung bis zu einem Grade verkleinern, wo ſie nicht mehr bemerkt werden. Gewohnte Eindrücke, gewohnte Handlungen ſind ſolche, die in unſre Natur übergegangen ſind und der Seele als habituelle Zuſtände und Fertigkeiten inhäriren. Sich an etwas gewöhnen, heißt ſo viel als: die bewußte Vorſtellung der Sache oder Handlung (durch Wiederholung) in eine bewußtloſe, kleine Vorſtellung verwandeln. Wenn man leſen lernt, ſo iſt jeder einzelne Buchſtabe eine bewußte, große Vorſtellung, welche die volle Aufmerkſamkeit des Lernenden in Anſpruch nimmt. Wenn man leſen kann, ſo ſind die einzelnen Buchſtaben kleine, ſo kleine Vorſtellungen geworden, daß man ſie nicht mehr beachtet, wenigſtens zu beachten nicht mehr nöthig hat. Das Leſen können iſt mithin eine Gewohnheit oder Fertigkeit, die ſich mechaniſch ausübt, weil die vielen einzelnen ingredienten Vorſtellungen zu einer ſolchen kleinen Intenſität zurückgeführt ſind, daß ſie nur noch der bewußtloſen Seele angehören. Und auf dieſe Weiſe

erklären ſich alle unſere Gewohnheiten und überhaupt jeder habituelle Lebenszuſtand. Man hat das menſchliche Leben nur zu ſeinem geringſten Theile erklärt, wenn man die Gewohnheit nicht erklärt, nicht aus der Natur der Seele abgeleitet hat. Die Macht der Gewohnheit gründet ſich allein auf die Macht der bewußtloſen oder kleinen Vorſtellungen. In der Entdeckung und fruchtbaren Anwendung dieſes Begriffs beſteht die vorzügliche Bedeutung der leibnitziſchen Pſychologie. Auf die kleinen Vorſtellungen gründet ſich das bewußtloſe, unwillkürliche Seelenleben in allen ſeinen Erſcheinungen; daraus entwickelt ſich die bewußte Geiſtesthätigkeit. In den angebornen Ideen, welche zuerſt kleine (unbewußte) Vorſtellungen ſind, liegen die logiſchen Bedingungen der Erkenntniß und die Inſtincte der moraliſchen Willensrichtungen. Alle deutliche Vorſtellungen waren vorher dunkle. Das Bewußtſein erzeugt nicht völlig neue Ideen, ſondern durchdringt und beleuchtet nur die in der Seele gegebenen. Eben ſo wenig gebiert der Wille rein aus ſich heraus Vorſatz und Abſicht ſeiner Handlungen, ſondern er ergreift ſtets den hervorſtechenden, überwiegenden Inſtinct. Die deutliche Willensabſicht iſt allemal der am meiſten intenſive, entwickelte, darum ins Bewußtſein getretene Trieb. Wie nun jeder Trieb oder Inſtinct einen unwillkürlichen Seelenact bildet, ſo giebt es im menſchlichen Willen keine bloße Willkür, in der menſchlichen Seele keine leere Selbſtbeſtimmung oder keine Freiheit, die in reiner Willkür beſtände. Aus der Natur der menſchlichen Seele und näher aus den kleinen Vorſtellungen ergiebt ſich mithin der eigenthümliche, eingeſchränkte Freiheitsbegriff, welcher der leibnitziſchen Ethik zu Grunde liegt. Es wird ſich zeigen, daß dieſer Freiheitsbegriff, wie früher die leibnitziſche Erkenntnißtheorie, die Mitte und den Uebergang bildet zwiſchen Spinoza und Kant, zwiſchen der dogmatiſchen und kritiſchen, der rein naturaliſtiſchen und der rein moraliſtiſchen Philoſophie.

„Alle Eindrücke," ſagt Leibnitz in den Neuen Verſuchen, „haben ihre Wirkung, aber alle Wirkungen ſind nicht immer bemerkbar; daß ich mich lieber dahin als dorthin wende, geſchieht ſehr oft durch eine Verkettung kleiner Eindrücke (par un enchainement de petites impressions), deren ich mir nicht bewußt bin, und die mir dieſe Bewegung weniger annehmlich als jene machen. Alle unſre unwillkürlichen Handlungen reſultiren aus dem Zuſammenwirken kleiner Vorſtellungen, und eben daher kommen auch unſre Gewohnheiten und Leidenſchaften, die oft einen ſo großen Einfluß auf unſre Vorſätze ausüben; denn alle dieſe habituellen Zuſtände entſtehen nach und nach, folglich würde man ohne die kleinen Vorſtellungen niemals zu ſolchen bemerkbaren Dispoſitionen gelangen. Ich habe bereits bemerkt, wer dieſe Wirkungen in der Moral leugnet, der macht es wie die Idioten, die in der Phyſik die unwahrnehmbaren Körperchen in Abrede ſtellen: ſolche Idioten giebt es auch unter den Moraliſten, die von der Freiheit reden und dabei die Wirkſamkeit der kleinen Vorſtellungen überſehen, die allemal nach der einen oder andern Seite unſre Neigungen entſcheiden. Darum bilden ſich dieſe Leute ein, es gebe in den moraliſchen Handlungen eine völlige Indifferenz, wie etwa beim Eſel des Buridan, der mitten zwiſchen zwei Wieſen ſteht. Darüber werden wir ſpäter des Weiteren reden. Ich behaupte indeſſen: daß die kleinen Vorſtellungen den Willen geneigt machen, ohne ihn zu nöthigen (ces impressions font pencher sans necessiter)."*

* Nouv. Essais Liv. II. chap. 1. pag. 225.

Dreizehntes Capitel.

Die Entwicklung des theoretiſchen Geiſtes: Aeſthetik und Logik.

I. Die dunkle Vorſtellung der Harmonie oder das Schönheitsgefühl. II. Die deutliche Vorſtellung der Harmonie oder die Erkenntniß der Wahrheit. 1) Vernunft- und Erfahrungswahrheiten. 2) Der Satz der Identität als Princip der Vernunftwahrheiten. 3) Der Satz des zureichenden Grundes als Princip der Erfahrungswahrheiten.

Was nun von allen Vorſtellungen in unſerer Seele gilt, daß ſie allmälig ſich entwickeln, aufklären und von der völligen Bewußtloſigkeit zur deutlichen Einſicht einen Zuſtand des dunklen Bewußtſeins durchwandern, das gilt natürlich auch von den höchſten Vorſtellungen. Auch dieſe werden in ihrem Entwicklungsgange der menſchlichen Seele erſcheinen müſſen in dem magiſchen Zwielichte jenes dunklen Bewußtſeins, welches die Mitte bildet zwiſchen dem bewußtloſen Sinnenſchlaf und der deutlichen Verſtandesbetrachtung. Die höchſten Vorſtellungen gehen auf den höchſten Ausdruck der Dinge, auf deren Form, Ordnung, Harmonie. Wenn die Vorſtellung der Form und Harmonie vollkommen entwickelt und aufgeklärt iſt, ſo bildet ſie das Syſtem der Wiſſenſchaft und Philoſophie. Iſt der Formbegriff noch gar nicht in unſerer Seele aufgegangen und in den Horizont

des Bewußtſeins eingetreten, ſo leben wir noch im Zuſtande der rohen Begierde und des gemeinen Sinnengenuſſes. Zwiſchen dieſem noch ganz verhüllten und jenem ſchon völlig entwickelten Zuſtande giebt es einen helldunkeln Uebergangspunkt, ein clair-obscur, worin dem Geiſte die reinen Formen wahrnehmbar werden. Hier bildet ſich in der menſchlichen Seele eine dunkle Perception der harmoniſchen Ordnung, ein Formgefühl, welches von der bloß ſinnlichen Vorſtellung eben ſo ſehr als von der rein logiſchen unterſchieden werden muß. Denn die ſinnliche Vorſtellung beſchränkt ſich auf den körperlichen Eindruck, die logiſche verlangt die deutliche Definition des Gegenſtandes. Nun giebt es eine Formbetrachtung der Dinge und einen Formgenuß, wozu ſich der Sinneseindruck niemals erhebt, und die ſich durch die logiſche Analyſe in die gemeine Deutlichkeit auflöſen. Die logiſche Analyſe nämlich löst die Vorſtellung des Gegenſtandes auf in die Reihe der Theilvorſtellungen und gelangt darum nicht zum Genuß und zur Totalanſchauung ſeiner Form. Dieſe Formbetrachtung beſteht in der äſthetiſchen Vorſtellung; dieſer Formgenuß iſt das äſthetiſche Vergnügen oder der Kunſtgenuß.

I. Die dunkle Vorſtellung der Harmonie oder das Schönheitsgefühl.

„Die Muſik," ſagt Leibnitz, „entzückt uns, obwohl ihre Schönheit nur in harmoniſchen Zahlenverhältniſſen, ihr Genuß in einem bewußtloſen, unwillkürlichen Zählen beſteht. Und von derſelben Art ſind die Genüſſe, welche das Auge in der Betrachtung der harmoniſchen Körperverhältniſſe (dans les proportions) findet."* Es wäre ein Unrecht am Geiſte der leibnitziſchen Philoſophie, wenn wir dieſe Bemerkungen nur von ihrer mangelhaften Seite verſtehen wollten, wonach die äſthetiſche Vorſtellung bei Leibnitz wie eine bewußtloſe, dunkle Mathe-

* Principes de la nature et de la grace Nr. 17. pag. 718.

matik erſcheinen würde. Iſt die dunkle Vorſtellung der mathematiſchen Harmonie und Form äſthetiſch, ſo muß offenbar daſſelbe von der dunklen Vorſtellung oder dem Gefühle jeder Harmonie, jeder Form gelten. Und Leibnitz iſt weit entfernt, die Harmonie und Ordnung in den Dingen nur mathematiſch zu erklären. Alſo iſt die äſthetiſche Vorſtellung mehr als dunkle Mathematik, und die Tragweite der obigen Sätze muß auf das geſammte Reich der Formen in Natur und Kunſt bezogen werden.

Auch durchdringt kraft ihrer Principien die leibnitziſche Philoſophie die Elemente, die ſich in jeder äſthetiſchen Vorſtellung vereinigt finden, und ſie begreift deren Verknüpfung, deren natürliche Syntheſe. Darum muß ſie nothwendig die äſthetiſche Vorſtellung, das Schönheitsgefühl in der menſchlichen Seele entdecken, und obwohl ſie dieſe Entdeckung nur vorübergehend berührt, nur mit wenigem angedeutet hat, ſo zählen dieſe Andeutungen unter ihre fruchtbarſten Ideen. Sie erkennt auf der einen Seite in den Dingen und in der Weltordnung die formgebende, zweckthätige Kraft und die harmoniſche Ordnung, deren Vorſtellung in jedem Weſen gegenwärtig iſt und in der menſchlichen Seele bis zur Vernunfteinſicht fortſchreitet. Auf der andern Seite erkennt ſie in der menſchlichen Seele die Entwicklung der vorſtellenden Kraft und in dieſer Entwicklung den Moment der dunklen, fühlenden Vorſtellung. Alſo muß hier eine dunkle Perception, ein Gefühl der Form und harmoniſchen Ordnung ſtattfinden, und eben dieſes Gefühl iſt die äſthetiſche Vorſtellung. Sie verknüpft in einem Act die objective Form mit dem ſubjectiven Gefühle. Dieſe Verknüpfung iſt eine natürliche Syntheſe, weil die Formvorſtellung, indem ſie ſich entwickelt, nothwendig das dunkle, fühlende Seelenleben paſſirt. Aeſthetiſch iſt die empfundene Form. Schön iſt die empfundene (gefühlte, dunkel percipirte) Harmonie, und häßlich die empfundene Deformität, die gefühlte Disharmonie. Dieſer Schönheits-

begriff, welchen die leibnitzische Philosophie deutlich anlegt, wird der Keim zur spätern Aesthetik. So findet sich der Ansatz und die erste Grundlage für die Wissenschaft des Schönen schon in Leibnitz, und man darf daher nicht ohne weiteres behaupten, daß der Wolfianer Baumgarten die neuere Aesthetik begründet habe. Bekanntlich definirte Baumgarten das Schöne als sinnliche Vollkommenheit. Dieser Begriff sagt dasselbe als die leibnitzische Erklärung einer dunkel erkannten Harmonie; denn die dunkle Vorstellung ist der sinnlichen Wahrnehmung verwandt, und Harmonie ist vollendete oder vollkommene Form. Gefühlte (dunkel percipirte) Harmonie ist mithin sinnliche Vollkommenheit. Nur scheint uns der leibnitzische Begriff an Tiefe und Reichthum die baumgartensche Definition zu übertreffen. Harmonie sagt mehr, als der abstracte Begriff der Vollkommenheit; dunkle Vorstellung sagt mehr, als das sinnliche Wahrnehmungsvermögen. Der Begriff der Harmonie weist auf die Form, die in jeder ästhetischen Vorstellung das objective Element (die Erscheinung) ausmacht. Die dunkle Perception bezeichnet die Gemüthsstimmung, den Seelenzustand, worin die ästhetische Vorstellung stattfindet. Die ästhetische Gemüthsstimmung ist das große Geheimniß des Schönen, und diesem Geheimnisse kommt Leibnitz mit dem Begriffe der dunklen Vorstellung weit näher, als Baumgarten mit dem der sinnlichen Wahrnehmung. Um die ästhetische Vorstellung zu lösen, verknüpft Baumgarten das niedere Erkenntnißvermögen mit dem metaphysischen Objecte, Leibnitz die Seelenstimmung mit dem Formbegriff. Bei dem ersten werden die Gegensätze des Physischen und Metaphysischen, des Sinnlichen und Uebersinnlichen aneinander gerückt; bei dem andern werden diese Gegensätze wahrhaft synthetisch vermittelt. Mit einem Worte die leibnitzische Formel berührt nicht bloß den Begriff, sondern zugleich die Poesie des Schönen, indem sie seinen psychologischen Factor, die im Schönen thätige Seelenkraft, darthut oder doch andeutet. Jedes wahre Gedicht,

ſagt irgendwo Göthe, müſſe dunkel ſein. Er meinte damit die geheimnißvolle Schöpfungskraft, den unwiderſtehlichen Zauber, der jedem echten poetiſchen Werke, jeder echten äſthetiſchen Vorſtellung inwohnt. Auf eben dieſes Dunkle, Verborgene, ich will ſagen Irrationale in der äſthetiſchen Gemüthsſtimmung deuten die leibnitziſchen Sätze. Sie wollen mit unverkennbarer Abſicht die äſthetiſche Vorſtellung pſychologiſch erklären, und bilden in dieſer Hinſicht weit mehr als Baumgartens Definitionen den Ausgangspunkt für die Schönheitsbegriffe der Aufklärung. Dieſe pſychologiſche Erklärung des Schönen incliniirt auf die kritiſche, und ſie hätte nur der Ausführung bedurft, um Leibnitzen auch in der Aeſthetik als den deutlich bezeichneten Vorgänger Kants erſcheinen zu laſſen, als den echten Vermittler zwiſchen der dogmatiſchen Philoſophie, die der Aeſthetik entbehrt, und der kritiſchen, die ſie neu begründet. Iſt nämlich das Aeſthetiſche, wie ſich Leibnitz ausdrückt, eine dunkle Perception, ſo iſt es eine Gemüthsſtimmung; und zwar als Perception der Harmonie eine ſolche Gemüthsſtimmung, worin nichts als die Vorſtellung der Harmonie wirkſam und gegenwärtig iſt. Mithin beſteht das Aeſthetiſche auch nach Leibnitz in einer harmoniſchen Gemüthsſtimmung, in dem Gefühle der Luſt oder Unluſt, und da Stimmungen oder Gefühle niemals durch Begriffe ausgedrückt werden können, ſo durfte Leibnitz ſo gut als Kant von dem Schönen ſagen, daß es ohne Begriff gefalle. Aber der Unterſchied zwiſchen beiden liegt in dem Verhältnißexponenten der äſthetiſchen und logiſchen Erkenntniß oder des Schönen und Wahren. In beiden Fällen beſteht das Aeſthetiſche in der gefühlten Zweckmäßigkeit oder Harmonie: aber bei Kant bildet dieſes Gefühl eine innerhalb ihrer Grenzen unabhängige Gemüthsverfaſſung, die vom Verſtande und deſſen logiſchen Begriffen niemals angegriffen und aufgelöst werden kann, während bei Leibnitz die äſthetiſche Vorſtellung als eine

Vorſtufe der logiſchen gelten muß, wie die dunkle Vorſtellung als eine Vorſtufe der deutlichen. Was im Aeſthetiſchen dunkel iſt, das läßt ſich bei Kant nie aufklären, ſondern nur fühlen, das iſt bei Leibnitz ein noch nicht aufgeklärter, wohl aber aufzuklärender Begriff. Dort iſt das Aeſthetiſche ein reines Gefühl; hier iſt dieſes Gefühl eine noch nicht völlig entwickelte und bewußte Vorſtellung, ein noch nicht vollkommen ausgebildeter und deutlicher Begriff. Zwiſchen Gefühl und Verſtand iſt bei Kant die Verſchiedenheit dynamiſch, d. h. es iſt eine andere Seelenkraft, welche die Geſetze der Erſcheinungen denkt, eine andere, welche die Formen der Erſcheinungen fühlt (die logiſche und äſthetiſche Urtheilskraft ſind verſchiedene Seelenvermögen), bei Leibnitz dagegen iſt jene Verſchiedenheit graduell, d. h. es iſt dieſelbe eine Seelenkraft, welche immer vorſtellt, immer denkt, und von Grad zu Grad aus dem bewußtloſen Zuſtande durch das dunkle Bewußtſein und die äſthetiſche Vorſtellung zur deutlichen Erkenntniß fortſchreitet.*

* Dieſe leibnitziſche Erklärung der äſthetiſchen Perception finden wir am richtigſten ausgeführt in M. Mendelsſohns Briefen über die Empfindungen, die ſich zunächſt an Baumgartens Aeſthetik anſchließen. Mend. entdeckt das äſthetiſche Vergnügen in der Mitte zwiſchen der völlig dunkeln und der völlig deutlichen Vorſtellung: in einem Formgefühl, welches vernichtet wird, ſobald man den Gegenſtand genauer analyſirt und verdeutlicht. Darum will er gegen Baumgarten die Schönheit von der Vollkommenheit unterſchieden wiſſen. Die Vollkommenheit der Dinge beſteht in dem vernünftigen, inneren Zuſammenhange der Theile, d. h. in der Geſetzmäßigkeit, die Schönheit in der gefälligen, äußern Verknüpfung, d. h. in der Form. Jene iſt die Uebereinſtimmung, dieſe die Einheit des Mannigfaltigen (Mendelsſohns ſämmtl. Werke. Bd. II. Brief 1—6).

II. Die deutliche Vorstellung der Harmonie oder die Erkenntniß der Wahrheit.

Daß die Möglichkeit der Erkenntniß gewisse ursprüngliche oder angeborne Ideen in uns voraussetzt, sei bewiesen. Welches sind diese angebornen Ideen? Jede Erkenntniß ist ein Satz oder ein Urtheil, welches von einem Dinge ein gewisses Prädicat aussagt. In einem wirklichen Erkenntnißurtheile muß jenes Prädicat eine nothwendige und wesentliche Bestimmung sein, welche der objectiven Natur des Dinges selbst zukommt. Gilt dieses nothwendige Prädicat nicht bloß von diesem oder jenem, sondern von allen Dingen, so ist unsre Erkenntniß allgemein. Allgemeine und nothwendige Erkenntnisse sind Wahrheiten, und hier unterscheiden sich deutlich zwei Classen von Wahrheiten nach dem Umfange der Dinge, den sie beschreiben.

1) Vernunft- und Erfahrungswahrheiten.

Begreift nämlich die Wahrheit nur mögliche oder denkbare Dinge in sich, so ist sie eine reine Vernunftwahrheit; geht sie dagegen auf die wirklichen, in der Natur gegebenen, Dinge, so ist sie eine Natur- oder Erfahrungswahrheit, denn die natürliche oder wirkliche Existenz der Dinge erscheint uns zunächst als ein Datum der Erfahrung. Mithin bestehen alle unsre Erkenntnisse entweder in Vernunft- oder in Erfahrungswahrheiten.* Die Vernunftwahrheiten gründen sich auf das Princip der Möglichkeit (Denkbarkeit); die Erfahrungswahrheiten auf dasjenige der Wirklichkeit (Thatsächlichkeit). Unter dem Principe der Möglichkeit verstehen wir die Bedingung, unter der allein irgend etwas existiren oder gedacht werden kann: was dieser Bedingung entspricht ist möglich, was ihr widerspricht

* Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Monad. Nr. 33. pag. 707.

ſchlechthin unmöglich; unter dem Principe der Wirklichkeit verſtehen wir die Bedingung, unter der die Dinge thatſächlich exiſtiren. Die oberſte Vernunftwahrheit erklärt das Prädicat aller denkbaren Objecte; die oberſte Erfahrungswahrheit erklärt das Prädicat aller wirklichen (im Reiche der Natur und Erfahrung gegebenen) Dinge. Dieſe oberſten Sätze mögen Grundſätze oder Axiome heißen. Auf das erſte Axiom gründen ſich die reinen Vernunftwiſſenſchaften, auf das andere die Erfahrungswiſſenſchaften. Welches ſind dieſe beiden Axiome? Oder, was daſſelbe bedeutet, welches ſind die Prädicate, die ohne Ausnahme allen denkbaren und allen wirklichen Dingen beigelegt werden müſſen? Allgemeine Prädicate ſind Kategorieen, welche die Erkenntniß und die Erfahrung ermöglichen und darum beiden vorangehen, alſo unſerm Geiſte a priori gegeben oder angeboren ſind.

Nun gilt der ſchon früher erklärte Grundſatz, daß unſerm Geiſte nichts eingeboren iſt, außer er ſich ſelbſt. Er ſelbſt bildet aber nicht eine tabula rasa, ſondern eine kräftige Subſtanz, der gewiſſe ewige Eigenſchaften inwohnen. Was in ihm gegeben iſt, das müſſen wir offenbar auch mit ihm vorſtellen. Unmittelbar in der Vorſtellung unſres Selbſtes liegt die Vorſtellung jener ewigen Eigenſchaften oder Attribute, die von jeder geiſtigen Subſtanz und von jedem Analogon derſelben gelten. Alſo ſchließt die urſprüngliche Vorſtellung unſres Selbſtes nothwendig und unmittelbar die allgemeinen Begriffe oder Kategorieen in ſich. Das ſind die angebornen Ideen, die in der Form von Urtheilen die Axiome aller unſerer Erkenntniſſe ausmachen. Wie nun unſre Selbſtvorſtellung zur Reflexion und Deutlichkeit gelangt, ſo erhellen ſich damit zugleich jene urſprünglichen Ideen und werden aus dunklen Begriffen bewußte Principien. „So ſchließt die Seele in ſich das Sein, die Subſtanz, die Einheit, die Identität, die Kraft oder Cauſalität, die

Vorſtellung, das Denken, und eine Menge anderer Begriffe, welche die Sinne uns niemals verleihen würden." *

Dieſe Kategorieen laſſen ſich auf zwei Fundamentalbeſtimmungen zurückführen. Wie bei Spinoza Denken und Ausdehnung die beiden Attribute jedes Weſens ausmachen, ſo bilden bei Leibnitz thätige und leidende Kraft (Form und Materie), die Attribute jeder wirklichen Subſtanz. Vermöge der thätigen Kraft iſt jedes Weſen eine ewige, ſich ſelbſt gleiche Einheit, eine unzerſtörbare, mit ſich ſelbſt identiſche Individualität. Vermöge der leidenden Kraft iſt es ein beſchränktes Ding unter andern gleichfalls beſchränkten. Die thätige Kraft bewirkt, daß jedes Weſen mit ſich ſelbſt übereinſtimmt: die leidende, daß es mit den andern Dingen außer ihm übereinſtimmt, oder, was daſſelbe heißt, daß es ein wohlbegründetes Glied bildet in dem Zuſammenhange des Ganzen. Darin, daß etwas mit ſich ſelbſt übereinſtimmt, beſteht ſeine ideale (mögliche, denkbare) Exiſtenz; daß es mit den Dingen außer ihm, d. h. mit den Thatſachen der Natur übereinſtimmt, darin beſteht ſeine reale (wirkliche, bedingte) Exiſtenz. Alles ideale (denkbare) Daſein ſteht unter logiſchen, alles reale (factiſche) Daſein unter phyſikaliſchen Bedingungen. Nun gilt von allen Objecten der Erkenntniß, daß ſie entweder wirklich ſind oder ſein können, daß ſie entweder nur möglich oder auch wirklich ſind. Es giebt ein Prädicat, welches ohne Ausnahme von allen möglichen Dingen, und eines, welches ohne Ausnahme von allen wirklichen Dingen ausgeſagt werden muß. Wie nun dieſe beiden Prädicate das geſammte Reich des Erkennbaren beſchreiben, ſo ermöglichen ſie die Erkenntniß und bilden deren oberſte Grundſätze. Von allen möglichen Dingen nämlich gilt, daß ſie mit ſich ſelbſt übereinſtimmen: das Prädicat und der Satz der Identität. Von

* Nouv. Ess. Liv. II. chap. 1. pag. 223.

allen wirklichen Dingen gilt, daß ſie mit den Bedingungen der Natur übereinſtimmen und aus denſelben erklärt werden müſſen: das Prädicat und der Satz der Cauſalität. Dieſe beiden Sätze ſind daher die Axiome aller unſrer Erkenntniſſe. Das Princip der Identität bildet die oberſte Vernunftwahrheit, die ſich in allen Urtheilen wiederholt, gleichſam die Formel der reinen Vernunfterkenntniſſe. Das Princip der Cauſalität bildet den Grund aller Erfahrungswahrheiten. Jenes iſt der oberſte metaphyſiſche, dieſes der oberſte phyſikaliſche Grundſatz. Und die beiden Axiome verhalten ſich zu einander genau ſo, wie die Metaphyſik zur Phyſik. Nicht Alles, was im metaphyſiſchen Sinne möglich erſcheint, iſt im phyſikaliſchen Sinne wirklich; wohl aber umgekehrt muß Alles metaphyſiſch möglich ſein, was in natura rerum exiſtirt. Nicht Alles logiſch Denkbare iſt ein Object der Erfahrung, wohl aber iſt jedes Object der Erfahrung auch logiſch denkbar. Der Satz der Identität gilt mithin ohne Ausnahme von allen Dingen; der Satz der Cauſalität gilt ohne Ausnahme nur von den Thatſachen der Wirklichkeit. Aus dem erſten fließt alle formelle Erkenntniß, aus dem andern alle reale. Die formelle Erkenntniß beſteht darin, daß die Begriffe der Dinge erklärt und deutlich gemacht, die reale Erkenntniß darin, daß die Thatſachen der Dinge begründet und aus ihren natürlichen Bedingungen (d. h. aus dem factiſchen Zuſammenhange mit den andern), abgeleitet werden.

2) Der Satz der Identität als Princip der Vernunftwahrheiten.

Das erſte Axiom erklärt: jedes Ding muß mit ſich ſelbſt übereinſtimmen, es iſt nur ſich ſelbſt gleich. So gefaßt bildet es den Satz der Identität. Daraus folgt unmittelbar, daß kein Ding ſich ſelbſt widerſprechen darf, daß ihm niemals Merkmale zukommen, die ſich gegenſeitig aufheben. A iſt gleich A. Es iſt unmöglich, daß A zugleich auch nicht A ſein kann. So

gefaßt bildet das Axiom den Satz des Widerſpruchs (principe de la contradiction), der offenbar nur die negative Tautologie vom Satze der Identität ausmacht. Endlich, wenn jedes Ding nur ſich ſelbſt gleich iſt, ſo muß es von allen übrigen verſchieden ſein und alſo davon unterſchieden werden. Es giebt auf der Welt nicht zwei gleiche (nicht zu unterſcheidende) Dinge. So gefaßt bildet der Satz der Identität den der Verſchiedenheit (principium indiscernibilium).

Wird der Satz der Identität, wie es gewöhnlich geſchieht, durch die Formel A = A erklärt, ſo erſcheint er als eine leere Wiederholung, und es iſt unbegreiflich, wie eine ſolche nichtsſagende Tautologie von Leibnitz zum oberſten Denkgeſetze erhoben und von den folgenden Philoſophen Wolf, Reimarus und Andern an die Spitze der Ontologie und Logik geſtellt werden konnte. Denn die Denklehre, welche hier unter dem Namen der formalen Logik ausgebildet wird, entſpringt direct aus jenem Axiom oder will ſich wenigſtens aus ihm allein ableiten. Und dieſe fruchtbare Bedeutung erhellt vollkommen aus dem richtig verſtandenen Satze. Er will erklären, daß jedes Ding, in dem es ſich ſelbſt gleich iſt, auch gleich ſei allen ihm inwohnenden Merkmalen; daß mithin alle Urtheile durch ſich ſelbſt wahr und einleuchtend ſind, deren Prädicat im Weſen des Subjectes liegt. Wenn man ein Ding durch ſeine Eigenſchaften, einen Begriff durch ſeine Merkmale beſtimmt, ſo wird in ſolchen Prädicaten das Subject nicht müßig wiederholt, ſondern wirklich auseinandergeſetzt und erläutert. Wenn daher jenes Axiom der Identität erklärt, daß jedes Ding ſich ſelbſt gleich ſei, ſo liegt darin die weitere Aufgabe, daß es ſeinen Merkmalen gleichgeſetzt werden ſolle. Alle Urtheile, welche dieſe Gleichung vollziehen, denken nach dem Geſetze der Identität. Weil hier das Prädicat allemal in dem Weſen des Subjectes enthalten und inſofern mit demſelben eins iſt, darum nennen wir ſolche

Urtheile identiſch. Weil hier das Prädicat allemal aus dem Weſen des Subjectes geſchöpft und das letztere deshalb auseinandergeſetzt und gleichſam in ſeine Theile aufgelöst werden muß, darum heißen die identiſchen Urtheile analytiſch. Alle identiſchen oder analytiſchen Urtheile gründen ſich mithin auf den Satz der Identität, und wir nennen ſie Vernunftwahrheiten, weil ſie ſo klar ſind, als der Satz A = A. Nun ſind alle rein logiſchen und alle rein mathematiſchen Urtheile in dieſem Sinn identiſch oder analytiſch. Denn die rein logiſchen Urtheile beſtehen in der Erläuterung oder Analyſe der Begriffe: ſie ſetzen den Begriff gleich ſeinen Merkmalen. Die mathematiſchen Urtheile beſtehen in der Erläuterung oder Analyſe der Größen: ſie ſetzen die Größe gleich ihren Theilen. Unter dieſem Geſichtspunkte darf mithin der Satz der Identität oder Einſtimmigkeit als das oberſte Denkgeſetz ſowohl für die Logik als die Mathematik gelten. Denn die Frage, ob Logik und Mathematik in ihren Urtheilen nur analytiſch verfahren, kann nicht hier, ſondern erſt innerhalb der kritiſchen Philoſophie unterſucht werden.

Um jedes Mißverſtändniß zu vermeiden, ſo unterſcheide man wohl zwiſchen der Methode der Wiſſenſchaft und dem Charakter ihrer Urtheile. Die Urtheile der Mathematik gelten bei Leibnitz für analytiſch; die Methode der Mathematik für ſynthetiſch, weil ſie von den allgemeinen Sätzen zu den beſondern fortſchreitet. Umgekehrt gelten die Erfahrungsurtheile für ſynthetiſch, weil ſie die Naturerſcheinungen durch Cauſalität beurtheilen, d. h. mit andern Naturerſcheinungen verknüpfen; die Methode der Erfahrung dagegen für analytiſch (inductiv), weil ſie vom Einzelnen zum Allgemeinen fortſchreitet.

Wir ſind es Leibnitzen ſchuldig, ſein oberſtes Denkgeſetz gegen die Angriffe und Mißverſtändniſſe zu ſchützen, die ſeit Hegel und der von ihm begründeten Logik Sitte geworden ſind. Man hat geſagt, der Satz des Widerſpruchs erlaube nur

das einzige Urtheil A = A, und wie dieſes Urtheil augenſcheinlich leer und nichtsſagend ſei, ſo rücke man eben mit jenem Denkgeſetze nicht von der Stelle. Das iſt falſch. Man darf nach dem Denkgeſetze der Identität auch urtheilen: A = a, b, c, d, e . . ., d. h. A iſt gleich der Reihe aller ſeiner Merkmale. Jedes Glied dieſer Reihe bedeutet ein Prädicat von A, und damit enthält jene Formel eine Reihe verſchiedener Urtheile, die alle von dem Satze der Identität regiert werden. Auch dürfen wir im Geiſte von Leibnitz nicht unbedingt einräumen, was man unbedingt eingeworfen hat, daß ſich das Denkgeſetz der Identität mit dem Entwicklungsproceß der Dinge nicht vertrage. Leibnitz wenigſtens hat mit gleicher Energie beide behauptet, und er muß nothwendig den Satz der Identität in einem Verſtande gedacht haben, welchem der Begriff der Entwicklung nicht widerſpricht. Jedes Ding entwickelt, was in ihm liegt. Von dieſer Wahrheit iſt Leibnitz ſo ſehr überzeugt, daß ſie den Mittelpunkt ſeiner Philoſophie ausmacht. Aber jedes Ding entwickelt auch nur, was in ihm liegt: es entwickelt nur ſich ſelbſt, und inſofern vollzieht jeder Entwicklungsproceß ein analytiſches Urtheil, welches mit dem Satze A = A übereinſtimmt. Der Widerſpruch mithin, welchen Leibnitz mit ſeinem Denkgeſetze für unmöglich erklärt, iſt nicht der naturgemäße, der in jeder Entwicklung, jeder Bewegung, jedem Werden vorkommt, ſondern der naturwidrige, der ſich nirgends findet. Jedes Ding kann nur ſein und werden, wozu es die Natur angelegt hat; es kann niemals etwas ſein oder werden, was ſeinem Weſen, ſeiner urſprünglichen Kraft und Naturbeſtimmung widerſpricht. Dieſes iſt der Widerſpruch, gegen den allein Leibnitzens Satz der Identität gerichtet ſein will. Er leugnet, um an frühere Begriffe zu erinnern, nicht die Metamorphoſe, ſondern die Metempſychoſe in den Dingen, wonach ein Individuum in die Natur eines andern übergehen kann.

3) Der Satz des zureichenden Grundes als Princip der Erfahrungswahrheiten.

Wo es ſich nun nicht mehr um Abſtracta, wie die Begriffe der Logik und Mathematik, ſondern um wirkliche Dinge und Thatſachen handelt, da genügt zur Erkenntniß derſelben nicht blos das Denkgeſetz der Identität. Naturerſcheinungen wollen nicht blos erläutert und definirt, ſie wollen *begründet* oder aus andern Naturerſcheinungen abgeleitet werden. Eine Thatſache der Natur erklären, heißt ſo viel, als die Bedingungen darthun, unter denen ſie ſtattfindet. Wie nun jede Naturerſcheinung ins Unendliche bedingt iſt, ſo verlangt ihre ſchließliche Erklärung einen *letzten zureichenden Grund*. Die phyſikaliſche Begründung der Dinge geht von Urſache zu Urſache und zielt mithin auf eine *Endurſache*. Wenn das erſte Denkgeſetz von allen möglichen Dingen erklärt, daß jedes mit ſich ſelbſt identiſch oder gleich ſeinen Merkmalen ſein müſſe, ſo erklärt das zweite von allen wirklichen Dingen, daß jedes ſeinen Grund, und zwar ſeinen letzten Grund habe. Das iſt der Satz *des zureichenden Grundes* (principe de la raison suffisante, pr. rationis sufficientis). Welches iſt der letzte, wirklich zureichende Grund? Offenbar niemals eine einzelne Naturerſcheinung, die ſelbſt bedingt, wiederum auf andere Naturerſcheinungen als ihre Erklärungsgründe hinweiſt; alſo kann die letzte Urſache der Dinge überhaupt nicht im Reiche der Natur, ſondern nur außerhalb derſelben in einer *übernatürlichen Macht*, in einem abſoluten Weſen angetroffen werden. Hier iſt der Punkt, wo die Theologie die Phyſik integrirt, und der Gottesbegriff als letzte, unüberſteigliche Urſache den natürlichen Cauſalnexus abſchließt. Der Satz des zureichenden Grundes weiſt mithin unwillkürlich auf den Gottesbegriff, und dieſer iſt mit jenem Axiome zugleich der menſchlichen Seele eingeboren. In der Idee der Cauſalität überhaupt liegt

nothwendig die Idee der abſoluten Cauſalität eingeſchloſſen. Das Reich der relativen Urſachen iſt die Natur, die abſolute Urſache iſt Gott. Und dies iſt der Weg, auf welchem die leibnitziſche Philoſophie zur Gottesidee gelangt: ſie folgert die Theologie aus der deutlichen Erkenntniß der Natur, d. h. ſie demonſtrirt das Daſein Gottes aus phyſikaliſchen Gründen. An die Stelle des ontologiſchen Argumentes ſetzt ſie das kosmologiſche. Während bei Carteſius der Naturbegriff durch den Gottesbegriff unterſtützt und vermittelt wird, ſo iſt es bei Leibnitz vielmehr die Phyſik und Pneumatik, welche die Theologie begründen, und die Kosmologie wird hier durch die Theologie vollendet. Nur ſo iſt der Begriff der natürlichen Theologie zu verſtehen: das Weſen Gottes wird aus der Natur erkannt und durch die Natur offenbart.*

Das Axiom der Cauſalität führt bei Leibnitz nicht umſonſt den Namen des zureichenden Grundes. Der zureichende Grund ſucht die Endurſache der Erſcheinungen, und dieſe iſt allemal eine zweckthätige. Darum bedeutet die ratio sufficiens zugleich causa efficiens und causa finalis, und der darauf bezügliche Satz bildet die gemeinſame Formel für das Princip der Cauſalität und Teleologie.** Hierbei müſſen wir die Grenzen zwiſchen Phyſik und Theologie wohl in Acht nehmen, um nicht zu früh einer ſcholaſtiſchen Naturerklärung den Weg in die leibnitziſche Philoſophie zu öffnen. Denn die letztere iſt nicht gemeint, der Theologie ein ungebührliches Regime über die Phyſik einzuräumen. Die causa finalis, welche in der höchſten Potenz den Gottesbegriff ſelbſt ausmacht, will der exacten Naturwiſſenſchaft die Mittelurſachen, die Erklärung per causas efficientes, weder erſparen noch verkürzen: die Phyſik ſoll durch die Theologie nicht beein-

* Vgl. unten Cap. XVIII. Beweiſe vom Daſein Gottes.

** Vgl. oben Cap. VI. Seite 176—180.

trächtigt, ſondern nur integrirt werden, und die Theologie tritt erſt dann in ihre Rechte, wenn zur Erklärung der Natur alle Mittel der Phyſik nicht mehr zureichen. Sie fängt da an, wo die Phyſik aufhört.

Wenn ſich nun auf den Satz der Cauſalität alle Erfahrungswahrheiten gründen: wie verhält ſich dieſes Princip aller Erfahrung zu der Erfahrung ſelbſt? Das Material oder der Stoff aller unſerer Erfahrungen beſteht in den Thatſachen der Natur und Wirklichkeit. Damit aber aus dieſem Stoff wirkliche Erfahrung und Wiſſenſchaft hervorgehe, müſſen die Thatſachen beurtheilt und verknüpft werden. Sie werden verknüpft durch den Begriff der Cauſalität, und dieſer Begriff wird mithin nicht durch die Erfahrung gemacht, ſondern er ſelbſt macht vielmehr die Erfahrung. Der Cauſalitätsbegriff iſt ein Princip, welches aller Erfahrung vorangeht und unſerm Geiſte urſprünglich inwohnt. Die Erfahrung ſelbſt iſt die Thätigkeit jenes Begriffs und verhält ſich zu ihm, wie die Function zum Organ. In allen Erfahrungen, die wir machen, denken wir nach jenem Princip, urtheilen wir nach jenem Geſetze. Durch das Princip der Cauſalität werden die Thatſachen der Natur gedacht, Erfahrungsurtheile vollzogen, Erfahrungswahrheiten gebildet. Bezeichnen wir die Summe jener Thatſachen mit dem Worte Natur, die Summe jener Erfahrungswahrheiten mit dem Worte Naturwiſſenſchaft: ſo leuchtet ein, daß nach Leibnitz die Naturwiſſenſchaft nur möglich iſt durch dieſes dem Geiſte eingeborne Axiom der Cauſalität. Erfahrungen machen auch die Thiere vermöge der ſinnlichen Wahrnehmung. Aber die thieriſchen Erfahrungen werden nicht Wahrheiten und wiſſenſchaftliche Urtheile, weil ſie die ſinnlichen Daten nur durch Gewohnheit und Gedächtniß verknüpfen, nicht durch das Vernunftprincip der Cauſalität denken. Wie bei Kant die Naturwiſſenſchaft oder Erfahrung eine Function (Product) der urſprünglichen Verſtandesbegriffe (Kategorieen) iſt, ſo bildet ſie bei Leibnitz eine

Function dieſer angebornen Idee der Cauſalität. So weit geht Leibnitz dem Geiſte der kritiſchen Philoſophie entgegen. Und hier ſind ſeine wörtlichen Erklärungen über die Principien unſerer Erkenntniß: „Unſere Schlüſſe gründen ſich auf zwei große Grundſätze: auf den Satz des Widerſpruchs, kraft deſſen wir urtheilen, daß Alles falſch ſei, was ſich widerſpricht, und Alles wahr, was dem Falſchen zuwiderläuft; und auf den Satz des zureichenden Grundes, kraft deſſen wir urtheilen, daß keine Thatſache wahr oder wirklich, kein Satz wahrhaftig ſei ohne einen zureichenden Grund, warum ſich die Sache ſo und nicht anders verhält, obſchon uns ſehr oft dieſe Gründe nicht bekannt ſind. So giebt es auch zwei Klaſſen von Wahrheiten: rationelle und factiſche; die rationellen ſind nothwendig und ihr Gegentheil unmöglich; die factiſchen ſind zufällig (contingentes) und ihr Gegentheil möglich. Iſt die Wahrheit nothwendig, ſo kann man den Grund durch Analyſe finden, indem man die gegebenen Wahrheiten und Begriffe in einfachere Wahrheiten auflöst, bis man zu den primitiven gelangt. So führen die Mathematiker ihre Lehrſätze auf Definitionen, Axiome, Poſtulate zurück.“

„Aber auch in den factiſchen Wahrheiten muß ſich der zureichende Grund finden, nämlich in der Reihenfolge der Dinge, welche das Univerſum erfüllen: oder die Auflöſung in Particulargründe würde ſich bei der unermeßlichen Mannigfaltigkeit der Dinge, bei der endloſen Theilung der Körper, in ein grenzenloſes Detail verlieren. So haben ſich eine zahlloſe Menge von Bildungen und Bewegungen der Gegenwart und Vergangenheit vereinigen müſſen zu der bewirkenden Urſache dieſer Schrift, womit ich eben beſchäftigt bin, und ebenſo haben ſich in meiner Seele eine unendliche Menge kleiner Neigungen und Dispoſitionen der Gegenwart und Vergangenheit vereinigen müſſen, um die Abſicht oder die Endurſache (cause finale)

eben dieſer Schrift auszumachen. Da nun dieſes ganze Detail immer wieder auf andere, frühere Gründe zurückweist, die eben ſo zufällig ſind und noch mehr ins Einzelne führen (denn jeder davon bedarf zu ſeiner Begründung einer ähnlichen Analyſe), ſo kommt man nicht ans Ziel, und man muß den zureichenden oder letzten Grund außerhalb dieſer Reihenfolge der Dinge, außerhalb dieſes endloſen Details zufälliger Erſcheinungen aufſuchen. Darum muß der letzte Grund in einem nothwendigen Weſen beſtehen, worin der Wechſel der Dinge eminenter, als in ſeinem Urquell, enthalten iſt, und eben dieſes Weſen nennen wir Gott.“*

Dieſe beiden Sätze der Identität und des zureichenden Grundes ſind die Grundbedingungen, um die Weltordnung zu erkennen, wie ſie im Geiſte der leibnitziſchen Philoſophie beſteht. Das Weſen der Dinge iſt Monade. Die Monade hat einen Singularis und einen Pluralis; jener bildet die Einheit, dieſer die unendliche Mannigfaltigkeit der monadiſchen Subſtanzen. In dem Satze der Identität begreift ſich die monadiſche Einheit der Dinge, in dem Satze des zureichenden Grundes deren Mannigfaltigkeit und Zuſammenhang. Um eine Welt zu erkennen, die eine zahlloſe Fülle von Subſtanzen ausmacht, ſind zwei Bedingungen nöthig: man muß das Weſen der einzelnen Subſtanz und den Zuſammenhang aller begreifen können. Die erſte Bedingung erfüllt das principium identitatis, die andere das principium rationis sufficientis. Der Identitätsbegriff bildet gleichſam das angeborne Organ, um die Subſtanz als Monade (Einheit) zu faſſen; der Cauſalitätsbegriff das Organ, um den Zuſammenhang der Subſtanzen, das Verhältniß der Monaden (die Harmonie) zu verſtehen. So erhebt ſich der menſchliche Geiſt durch dieſe beiden, ihm eingebornen, Ideen zur deutlichen Erkenntniß der Weltharmonie.

* Vgl. Monadol. Nr. 31—38 (incl.). pag. 707, 708.

Vierzehntes Capitel.

Die Entwicklung des praktischen Geistes: Moral.

I. Determinismus und Indeterminismus. Die innere Willensdetermination oder Neigung. II. Prädeterminismus und Fatalismus. Die innere Vorherbestimmung (Präformation) des Willens. III. Die Genesis des moralischen Willens. Instincte und Maximen. 1) Das moralische Naturell. 2) Das praktische Gefühl oder die Unruhe. 3) Die überwiegende Neigung und die Wahl. Glückseligkeit. Aufklärung. Der vernunftgemäße Wille oder die Freiheit. Die Menschenliebe und die harmonisch-sittliche Individualität.

Die Erkenntniß war die Vorstellung des bewußten Geistes; der Wille ist dessen Streben. Wir haben früher schon dargethan, wie Vorstellung und Streben nothwendig, und zwar in jeder Substanz, zusammengehören, denn die Vorstellung ist eine thätige Kraft, die in jedem Wesen eine lebendige Form ausprägt, eine bestimmte Individualität entwickelt und darum in ununterbrochener Veränderung von einem Zustande zum andern fortstrebt.* Dieses Streben, welches sich in der niedrigsten wie in der höchsten Monade regt, nennen wir die natürliche Spontaneität der Dinge, weil es von deren innerer, ureigener

* Vgl. oben Cap. VIII. Seite 223, 24.

Kraft herrührt. Jedes Streben schließt aber nothwendig ein Ziel oder eine Vorstellung in sich, wonach gestrebt wird, und je nachdem diese Vorstellung (dieses Object des Strebens) dunkler oder heller ist, erscheint das Streben selbst auf einer niedern oder höhern Stufe des Daseins. Ueberall findet es sich bestimmt durch eine Vorstellung, die es auszubilden und zu verwirklichen sucht. Ist diese Vorstellung die bewußtlose Naturform, so ist das Streben eine blinde, typische Kraft; wird die Vorstellung empfunden oder dunkel gefühlt, wie in der thierischen und menschlichen Seele, so ist das so bestimmte Streben Instinct; wird endlich jene Vorstellung erkannt oder deutlich gewußt, so nennen wir das so geleitete Streben Wille. Die blinde Kraft handelt nach einer völlig dunkeln Vorstellung, der Instinct nach einer verworrenen, der Wille nach einer deutlichen. Wie sich die deutliche, verworrene, dunkle Vorstellung zu der vorstellenden Kraft (perception) verhalten, genau ebenso verhalten sich Wille, Instinct, typische Bewegung zu der natürlichen Spontaneität (appetition). Die vorstellende Kraft ist die Basis, und jene Vorstellungsgrade sind ihre Potenzen. So ist der Instinct das spontane Streben in der Potenz der Seele, und der Wille das spontane Streben in der Potenz des Geistes. Was wir so eben Potenzen genannt haben, das sind Grade oder Entwicklungsstufen der ursprünglichen Kraft. Die deutliche Vorstellung war die entwickelte (reflectirte) dunkle, der Geist war die entwickelte Seele: so ist der Wille der entwickelte (bewußte) Instinct, und die Genesis des Willens ist dieselbe, als die Genesis des Bewußtseins. Unter diesem Gesichtspunkte muß die Natur des menschlichen Willens begriffen und die Frage nach der menschlichen Freiheit gelöst werden. Hier gilt der Grundsatz: jedes Streben ist bestimmt durch einen Zweck oder eine Vorstellung, wonach es strebt. Der Wille ist das durch eine bewußte Vorstellung bestimmte Streben. Diese Vorstellung schlum-

merte in dem nächtlichen Schachte der Seele als dunkle Regung, ehe sie als Instinct empfunden wurde; sie trieb die Seele als Instinct, ehe sie als Willensabsicht an das Licht des Bewußtseins hervortrat.

I. Determinismus und Indeterminismus.

Die innere Willensdetermination oder die Neigung.

In dieser Rücksicht müssen wir urtheilen, daß jede Willensrichtung determinirt ist. Es giebt keinen indeterminirten Willen. Indeterminirt wäre der Wille, wenn er schlechthin unbedingt, durch Nichts bestimmt oder leer sein könnte, so daß ihm die Wahl frei stände, diese oder jene oder auch gar keine bestimmte Richtung zu ergreifen und in einem Zustande zu verharren, worin er gar Nichts will. Wie aber unsere Individualität eine durchgängig bestimmte ist, so ist auch Geist, Bewußtsein und Wille durchgängig bestimmt, denn der Geist ist nichts anderes, als die zur deutlichen Vorstellung entwickelte Individualität. Es ist von der Seele gezeigt worden, daß sie immer vorstellt, immer denkt, wie die Kraft immer handelt, und es versteht sich von selbst, daß sie immer Etwas vorstellt, Etwas denkt, auch wenn sie sich dessen gar nicht bewußt ist. Dasselbe gilt vom Willen. Wir wollen oder streben immer; wir streben immer nach Etwas, auch wenn wir dieses Etwas nicht deutlich vorstellen. Wie es keinen leeren Raum in den Körpern, kein leeres Intervall in der Weltordnung, keinen Stillstand in den Vorstellungen giebt, so giebt es auch keine Pause im Willen. Wie jedes andere Vacuum, so ist auch das moralische unmöglich. Es giebt Zustände, wo wir keine bestimmten Vorsätze, keine deutlichen Willensabsichten verfolgen, aber immer befinden wir uns in einer Willensdisposition, in einem instinctiven Streben, welches mit größerer oder geringerer Intensität die Seele treibt, beunruhigt, und bei zunehmender Stärke zur

bewußten Willensrichtung leitet. Wir können nicht ſagen, daß wir in ſolchen Zuſtänden *Nichts* wollen, ſondern müſſen uns beſſer ſo ausdrücken: *daß wir nicht wiſſen, was wir wollen.* Gäbe es einen Zuſtand, in dem wir wirklich Nichts vorſtellen, Nichts wollen, ſo wäre nicht mehr zu begreifen, wie daraus jemals wieder eine beſtimmte Vorſtellung, ein beſtimmter Wille hervorgehen, wie aus dieſem *Nichts* jemals wieder *Etwas* werden könnte. Es hieße ſo viel, als den Willen überhaupt leugnen, wenn man einen leeren Willen, auch nur für einen Moment einen ſolchen Willen, annehmen wollte. Widerſtreitet es aber den Naturgeſetzen der menſchlichen Seele, daß im Willen jemals ein Vacuum ſtattfindet, ſo folgt von ſelbſt, daß es eine *Willkür im Sinne der unbedingten Wahlfreiheit nicht giebt*, denn dieſe vorausgeſetzt, müßten wir auch das Vacuum wählen können. Willkür iſt nur da, wo man den Willen ſelbſt zum Gegenſtande des Willens machen kann, wo es in der Macht eines Weſens liegt, ob es will oder nicht. Iſt aber der Wille ein der Seele eingebornes, inwohnendes Streben, das mit ihrem Weſen zuſammenfällt, ſo kann nur in Frage kommen, *was* wir wollen, aber nicht *ob* wir wollen. Daß wir wollen und immer Etwas beſtimmtes wollen, iſt ſchlechterdings nothwendig, und in dieſem Sinne giebt es keine Willkür, in dieſem Sinne keinen freien Willen (franc-arbitre). „Man redet ungeſchickt," ſagt Leibnitz, „wenn man thut, als ob wir das Wollen ſelbſt wollen könnten. *Wir wollen nicht wollen, ſondern wir wollen handeln*, und wenn wir zum Wollen erſt den Willen nöthig hätten, ſo müßten wir auch einen Willen haben, um das Wollen zu wollen, und dies würde ins Endloſe führen."* Mit einem Worte, man würde dann vor lauter Wollen nicht zum Willen kommen.

* Nous ne voulons point voulois, mais nous voulons faire, et si nous

Iſt aber der menſchliche Wille immer auf ein beſtimmtes Ziel (bewußt oder unbewußt) gerichtet, immer von einem beſtimmten Streben erfüllt, ſo ſteht er niemals in einem Indifferenzpunkte zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen, ſo ſchwebt er niemals in einem moraliſchen Gleichgewichte, worin nach verſchiedenen Seiten genau dieſelbe Neigung, dieſelbe Dispoſition ſtattfindet. Denn gäbe es für verſchiedene Handlungen eine vollkommen gleiche Willensdispoſition, ſo müßten wir nothwendig Vieles zugleich wollen, und da dies unmöglich iſt, ſo wären wir nothgedrungen in der Lage, gar Nichts zu wollen. Der nach entgegengeſetzten Seiten gleich geneigte Wille würde unbeweglich ſtillſtehen, wie ein Körper, den gleich ſtarke Kräfte nach entgegengeſetzten Seiten bewegen. Giebt es keinen leeren Willen, keine unbedingte Wahlfreiheit, ſo giebt es auch keinen gleich geneigten, ſo iſt die abſolute Indifferenz, das vollkommene Aequilibrium, pſychologiſch unmöglich, denn in dieſen Zuſtänden würde ſich der Wille in ein moraliſches Vacuum verſetzt finden. „Was die Willensfreiheit betrifft," ſagt Leibnitz, „ſo muß man ſich vor einer Imagination hüten, die allen Begriffen des geſunden Verſtandes widerſpricht, nämlich vor der Annahme einer abſoluten Indifferenz oder eines Gleichgewichtes (indifférence absolue ou d'équilibre), die manche für die Freiheit, ich aber für eine Chimäre halte."* Der wirkliche Wille befindet ſich niemals in einer ſolchen unentſchiedenen Schwebe, in einer ſolchen charakterloſen und indifferenten Zwiſchenſtellung. In die Fabelwelt, nicht in die wirkliche Natur der Dinge, gehört die Geſchichte vom Hercules, der am Scheidewege zwiſchen Tugend und Laſter die unbedingte Wahl entſcheidet, oder um

voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir, et cela irait à l'infini. Nouv. Ess. II. ch. 21. p. 255. Vgl. Théod. I. 51. p. 517.

* Lettre à Mr. Coste de la nécessité et de la contingence. pag. 448.

zu einem weniger erhabenen Beiſpiele herabzuſteigen, die Geſchichte von Buridans Eſel, der zwiſchen zwei Wieſen verhungert. Die Phantaſie kann leicht einen Hercules erdichten, der das Laſter ebenſo gut hätte wählen können als die Tugend, ſie kann den Helden in einen abſtracten Moraliſten verwandeln und den Scheideweg zwiſchen dem Guten und Böſen entdecken: die Phantaſie, wenn ſie die eines Prodikus iſt, kann ſolche Dinge fabeln, aber die Moral ihrer Fabel widerſpricht der wahren Natur des menſchlichen Willens. Niemals iſt der menſchliche Willen ſo indeterminirt, daß er ohne Neigung zwiſchen entgegengeſetzten Richtungen wählen kann; niemals trennen ſich in unſerer Seele Gutes und Böſes ſo genau und ſo rein von einander, daß auf der einen Seite die reine Tugend, auf der andern das reine Laſter, und zwiſchen beiden im Indifferenzpunkte der unſchlüſſige Wille ſteht. Der Scheideweg in der Fabel und der Menſch an dieſem Scheidewege ſind nichts als die rhetoriſchen Erfindungen eines Sophiſten. „Es giebt niemals," ſagt Leibnitz, „eine ſolche indifférence d'équilibre, wo alles auf beiden Seiten vollkommen gleich iſt, ohne überwiegende Neigung nach der einen Seite. Unzählig viele große und kleine Bewegungen von Innen und Außen wirken hier zuſammen, wovon wir gewöhnlich nichts merken, und ich habe ſchon früher geſagt, daß uns ſolche Gründe determiniren, wenn wir aus dem Zimmer heraustreten, unwillkürlich dieſen Fuß und nicht den andern vorzuſetzen. Das ſtimmt vollkommen mit dem philoſophiſchen Grundſatze überein, daß keine Urſache wirken kann ohne eine Dispoſition zur Wirkſamkeit, und eben dieſe Dispoſition enthält eine Vorherbeſtimmung (prédétermination), welche das wirkende Princip entweder von Außen empfangen hat, oder wozu es kraft des eigenen frühern Zuſtandes vorbereitet iſt. — Darum iſt auch der Fall von Buridans Eſel, der zwiſchen zwei Wieſen ſteht, und mit völlig gleicher Intenſität nach beiden Seiten trachtet,

offenbar eine Fiction, die in der Welt und in der Ordnung der Natur niemals stattfinden kann. Wäre der Fall möglich, so müßte der Esel freiwillig verhungern. Indessen die Frage ist im Grunde mehr als unmöglich, es müßte denn Gott ausdrücklich dieses Wunder hervorbringen. Denn die Welt kann niemals in gleiche Hälften getheilt sein durch eine Ebene, die mitten durch den Esel geht und ihn der Länge nach senkrecht durchschneidet, so daß auf beiden Seiten Alles an Größe und Beschaffenheit vollkommen gleich sei. Weder die Hälften des Universums, noch die Eingeweide des Thieres sind auf beiden Seiten jener senkrechten Theilungsebene von gleicher Beschaffenheit und Lage. Es wird mithin in und außer dem Esel der Dinge genug geben, die ihn mehr nach der einen als nach der andern Seite treiben, so wenig wir davon bemerken. Und wenn auch der Mensch frei ist, was vom Thiere nicht gesagt werden kann, so bleibt aus eben demselben Grunde auch im Menschen der Fall eines vollkommenen Gleichgewichtes zwischen zwei Richtungen schlechthin unmöglich; ein durchdringender Verstand würde jedesmal den Grund anführen können, warum der Mensch diese bestimmte Richtung ergreift, er würde die Ursache oder das Motiv bezeichnen, welches den Menschen gerade dahin geleitet hat, obwohl dieses Motiv oft sehr complicirt und für unsern Verstand unauflöslich sein wird. Denn die Verkettung der zusammengehörigen Ursachen erstreckt sich weit." *

Die Summe dieser ganzen Untersuchung lautet als positive Erklärung: Der menschliche Wille ist stets durchgängig determinirt. Es giebt keinen leeren, und ebenso wenig einen grundlosen (rein zufälligen) Willen. Der Wille strebt und handelt immer, jede Willensbestrebung folgt aus einer Neigung, jede Neigung aus einer andern. In dieser Rücksicht

* Théodicée Part. I. Nr. 46, 49. pag. 516, 17.

iſt die leibnitziſche Moral entſchieden determiniſtiſch und neigt ſich auf die Seite Spinozas gegen die unbedingten Freiheitsbegriffe der kritiſchen Philoſophie. Wo findet ſich nun der letzte Grund der Willensbeſtimmungen? Wodurch wird der Wille determinirt? Iſt dieſer Grund eine äußere, fremde Gewalt, ſo handelt der Wille unter dem Zwange einer blinden Nothwendigkeit, welche den letzten Reſt von Freiheit aufhebt. Der von Außen determinirte Wille iſt gezwungen und mithin abſolut unfrei; es giebt in ihm gar keine Selbſtbeſtimmung. Wir befinden uns hier, was die Natur des menſchlichen Willens betrifft, zwiſchen den beiden Extremen des Determinismus und Indeterminismus. Die äußerſte Spitze des Determinismus behauptet, daß der menſchliche Wille in allen ſeinen Handlungen durchgängig *von Außen* beſtimmt ſei; die äußerſte Spitze des Indeterminismus behauptet die vollkommene Selbſtbeſtimmung im Sinne einer unbedingten Wahlfreiheit. Jener verneint die Willensfreiheit ebenſo unbedingt, als ſie dieſer fordert. Beide Moralſyſteme bilden mithin eine Antinomie, denn ſie verhalten ſich genau wie Theſis und Antitheſis. Und dieſe Antinomie finden wir geſchichtlich ausgebildet auf der einen Seite in *Spinoza*, der den Determinismus in der äußerſten Spitze darſtellt, auf der andern Seite in *Kant*, der den Indeterminismus, den Begriff der abſoluten moraliſchen Freiheit, auf gleicher Höhe behauptet. Zwiſchen beiden trifft Leibnitz die harmoniſche Mitte. Mit *Kant* verglichen iſt Leibnitz *Determiniſt* wie Spinoza; dem letztern gegenüber iſt er *Moraliſt*, der ſchon dem Aufgange der humaniſtiſchen Philoſophie entgegenſieht. In allen entſcheidenden Punkten begegnen wir dieſem *Doppelgeſichte* der leibnitziſchen Philoſophie, das ſich hier nach rückwärts dem Spinozismus, dort nach vorwärts den kritiſchen Begriffen zuwendet. Wenn bei Spinoza von der Natur die Moral, und bei Kant die Natur von der Moral verzehrt wird,

wenn dort die mechaniſchen Naturbegriffe, hier die moraliſchen Freiheitsbegriffe das Principat führen, ſo ſucht Leibnitz in dem Syſteme der natürlichen Moral die Uebereinſtimmung beider. Der Determinismus wie der Indeterminismus, auf die Spitze getrieben, heben die Natur des Willens auf; jener nimmt ihm die Spontaneität, dieſer die beſtimmte Richtung. Eine Nothwendigkeit, welche den Willen und die Selbſtbeſtimmung vernichtet, iſt blind (nécessité brute), eine Willkür, welche den Willen leer macht und in ein Aequilibrium verſetzt, iſt chimäriſch.

Iſt nun der menſchliche Wille durchgängig beſtimmt, ohne gezwungen oder von Außen beſtimmt zu ſein, ſo iſt die einzige Möglichkeit, welche übrig bleibt, daß er von Innen determinirt wird. Seine Determinationen ſind Selbſtbeſtimmungen, und da das Selbſt ſeelenhafter Natur iſt, ſo werden wir am beſten den menſchlichen Willen als einen durchgängig beſeelten bezeichnen. Dieſer Begriff ſtimmt mit dem Principe der leibnitziſchen Philoſophie vollkommen überein und fließt unmittelbar aus dem Weſen der Monade. Die Monade iſt ein Mikrokosmus, auf den von Außen Nichts einfließt, der ſich aus eigener Kraft auswirkt, und, was urſprünglich in ihm liegt, ausbildet. Dieſe innere, unantaſtbare Selbſtthätigkeit iſt unſer „spontaneum," und in dieſer eingeborenen Kraft, welche Leibnitz vortrefflich als „vis insita, actiones immanentes producendi vel quod idem est, agendi immanenter" bezeichnet, liegt das Vermögen der libertas humana.* Was mich von Außen beſtimmt, iſt Zwang oder Gewalt; was mich von Innen beſtimmt, iſt Neigung oder Inclination. Die menſchliche Freiheit beſteht darin, daß nicht fremde Gewalt unſern Willen zwingt, ſondern ſeine eigene Neigung ihn leitet. Die Form

* De ipsa natura etc. Nr. 10. pag. 157.

der Willensfreiheit ist bei Leibnitz die Neigung; der Grund der Neigung ist das eigene Naturell, die so bestimmte Individualität. Wir wollen Nichts, außer wozu wir geneigt sind; wir sind zu Nichts geneigt, was nicht aus der eigenen Seele, als unsrer unerschöpflichen Lebensquelle, hervorgeht.

Gegen Kant erklärt die leibnitzische Moral: die menschliche Freiheit besteht nicht in der Willkür, sondern in der Neigung. Gegen Spinoza: Der Grund unsrer Neigungen sind einzig und allein wir Selbst, als dieser so disponirte, ursprüngliche Mikrokosmus. Deutlicher läßt sich kaum zeigen, wie Leibnitzens Freiheitsbegriffe den kantischen gegenüber deterministisch (naturalistisch), den spinozistischen gegenüber humanistisch erscheinen. Neigung ist nicht Willkür. Denn die Willkür wählt, was ihr beliebt, und ist in dieser Wahl schlechthin grundlos; die Neigung dagegen ist begründet, sie ist jedesmal ein Product aller frühern Neigungen und Seelenstimmungen, und die Analyse derselben führt uns in das Detail der kleinen Vorstellungen, in das nächtliche Seelenleben, welches die deutlichen Begriffe niemals ganz zu beleuchten und zu durchdringen vermögen. Das Product kennen wir, aber nicht die unendlich vielen Factoren, die aus dunkler Vergangenheit dazu mitgewirkt haben. Und weil uns die Factoren unserer Willensrichtung dunkel sind, die Gründe dieser Neigung, die wir im Augenblicke lebhaft fühlen, deutlich vorstellen, mit Eifer verfolgen, so bilden wir uns ein, sie sei grundlos, sie sei ein Product unserer Wahl, ein willkürlicher Vorsatz, während sie in Wahrheit ein Product unserer Natur ist. Unsere Willensentschlüsse und Neigungen werden nicht bestimmt durch Gott, wie die Thomisten meinen, auch nicht, wie Cartesius wollte, durch ein inneres lebhaftes Gefühl der Unabhängigkeit, sondern durch den geheimen, naturgesetzlichen Gang unseres Seelenlebens. Wenn wir uns einbilden, daß unsere Neigungen allein von unserm Gutdünken abhängen, so

iſt dies ähnlich, ſagt Leibnitz, „als ob es der Magnetnadel beliebte, ſich nach Norden zu neigen, denn ſie würde meinen, in dieſer Neigung unabhängig von jeder andern Urſache zu ſein, weil ſie die kleinen, unmerklichen Bewegungen der magnetiſchen Materie nicht einſieht.“ Spinoza hatte geſagt, ein Menſch, der ſich einbilde, in ſeinen Handlungen frei zu ſein, gliche dem geworfenen Stein, der ſich einbilde, zu fliegen. Die Magnetnadel und der Stein, beide ſind determinirt: aber der Stein folgt der Gewalt des Stoßes, die Magnetnadel der eigenen Neigung. Der Stoß iſt eine äußere, die Neigung eine innere Determination. Und gerade ſo unterſcheidet ſich der leibnitziſche Determinismus von dem ſpinoziſtiſchen.

So bildet Leibnitzens Freiheitsbegriff zwiſchen Nothwendigkeit und Willkür die glückliche Mitte: er weiß in dem menſchlichen Willen die monadiſche Unabhängigkeit und ſpontane Selbſtbeſtimmung mit der durchgängigen Determination zu vereinigen. Als Neigung iſt der menſchliche Wille weder gezwungen noch unbeſtimmt, ſondern ſtets durch beſtimmte Motive gelenkt und auf beſtimmte Zwecke gerichtet. Indeſſen darf man nicht ſagen, daß in unſerer Seele irgend eine Neigung, irgend eine Handlung, die wir zufolge derſelben vollziehen, ſchlechterdings nothwendig ſei im metaphyſiſchen Sinne des Wortes. Wäre ſie dies, ſo müßte ihr Gegentheil unmöglich ſein. Daß ich in dieſem Augenblicke dieſe Zeilen hier ſchreibe, iſt eine Handlung, die ſich aus meiner Neigung erklärt, das iſt eine Neigung, deren letzte Prämiſſen ſich weit hinaus in mein vergangenes Seelenleben erſtrecken: inſofern iſt meine gegenwärtige Handlung durchgängig beſtimmt und vollkommen motivirt. Iſt ſie deshalb nothwendig, nämlich ſo nothwendig, daß ihr Gegentheil unmöglich iſt, daß ich in dieſem Augenblicke ſchlechterdings nichts anderes thun kann,

* Théodicée Part. I. Nr. 50. pag. 517.

als gerade dieſe Zeilen ſchreiben? Man braucht die Frage nur zu ſtellen, um ſie zu verneinen. Denn bei der unendlichen Fülle von Neigungen und Beſtrebungen, welche die menſchliche Seele in ſich ſchließt, wäre es eben ſo gut denkbar, daß in dieſem Moment eine andere Neigung überwiegt, daß mich eine andere Willensabſicht zu einer andern Handlung beſtimmt. Und die letzte aller Bedingung, woraus unſere Neigungen folgen, liegt in der urſprünglichen Dispoſition der Seele, in der ihr eingebornen Anlage, in der Exiſtenz unſrer Individualität. Iſt dieſe Exiſtenz nothwendig im metaphyſiſchen Sinne? Eben ſo nothwendig, als eine geometriſche Wahrheit? Iſt ſie etwa abſolut? Wie ſie das letztere *nicht* iſt, ſo iſt ihre Nothwendigkeit eine relative, bedingte, hypothetiſche, d. i. eine ſolche Nothwendigkeit, die nicht unter *allen*, ſondern nur unter *gewiſſen* Umſtänden ſtattfindet. Und eben dieſe *bedingte*, conditionelle Nothwendigkeit, die von unſerm Daſein überhaupt gilt, erſtreckt ſich auch auf alle Willensäußerungen deſſelben. Wie man bei der *Freiheit* genau unterſcheiden muß zwiſchen der Selbſtbeſtimmung und Willkür, ſo muß man bei der *Nothwendigkeit* genau unterſcheiden zwiſchen der abſoluten und relativen, der metaphyſiſchen (geometriſchen) und der natürlichen (phyſikaliſchen) Nothwendigkeit. Die Freiheit des menſchlichen Willens beſteht in der Unabhängigkeit und Selbſtbeſtimmung,* nicht in der Willkür. Die Nothwendigkeit in den Neigungen und Handlungen des menſchlichen Willens iſt *pſychologiſch*, nicht metaphyſiſch. Auf die Pſychologie des Menſchen gründet Leibnitz *Aeſthetik*, *Logik*, *Moral*.

* Nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. Syst. nouv. Nr. 16. pag. 128.

II. Prädeterminismus und Fatalismus.

Die innere Vorherbeſtimmung (Präformation) des Willens.

Unſere urſprüngliche Seeleneigenthümlichkeit, die Anlage unſerer Individualität macht den letzten Grund der Neigungen, Willensentſchlüſſe und Handlungen. Sie waren in uns *angelegt*, bevor ſie von uns ergriffen und ausgeführt wurden. Sie waren *Seelenbeſtimmungen*, ehe ſie *Willensbeſtimmungen* wurden. Alle unſere Handlungen ſind in dieſem Sinne *vorherbeſtimmt* oder *prädeterminirt*. Sie ſind vorherbeſtimmt nicht im theologiſchen, ſondern im pſychologiſchen Verſtande, d. h. nicht (unmittelbar) durch den Willen Gottes, ſondern durch die Natur der menſchlichen Seele. Was Leibnitz gewöhnlich *Präformation* nennt, genau daſſelbe heißt in Rückſicht des Willens *Prädetermination*. Der präformirte Wille iſt der prädeterminirte. Wie die Form des Körpers und die Form der Erkenntniß, mit einem Worte die geſammte Individualität, präformirt iſt in der Seelenanlage, in den angebornen Vorſtellungen und Ideen, ſo iſt hier auch die moraliſche Individualität oder der Wille präformirt. Die Anlage oder Natur jeder menſchlichen Seele macht die Grundlage jedes Charakters. Der Charakter verhält ſich zur Pſyche des Menſchen, wie die Frucht zum Kern, und es läßt ſich im leibnitziſchen Verſtande auf den Charakter jenes Wort anwenden, das Schiller ſeinem fataliſtiſchen Helden in den Mund legt:

Des Menſchen Thaten und Gedanken, wißt,
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innre Welt, ſein Mikrokosmus iſt
Der tiefe Schacht, aus dem ſie ewig quellen.
Sie ſind nothwendig, wie des Baumes *Frucht*,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln;
Hab' ich des Menſchen *Kern* erſt unterſucht,
So weiß ich auch ſein *Wollen* und ſein *Handeln*.

Wir haben früher schon darauf aufmerksam gemacht, daß nach den Begriffen der leibnitzischen Philosophie die Bildung des Charakters niemals das Maaß der jedesmaligen Individualität übersteigt, daß der Charakter nichts anderes ist, als der deutliche Willensausdruck der Individualität. Der Wille kann so wenig als der Verstand die feste Naturgrenze des Individuums durchbrechen. Die Thatkraft des Menschen reicht so weit als seine Macht, und alle Macht, die wir besitzen, ist erschöpft in dem ursprünglichen Fonds unserer Seele. Das ist das unzerstörbare Fundament, worauf jeder Charakter ruht: diese ursprüngliche Naturmacht im Individuum, die uns unwillkürlich beherrscht und die sich in großen, gewaltigen Individuen als Dämon offenbart. Denn das Dämonische, wo es erscheint, besteht in einer unwillkürlichen, dunkeln Gewalt, die fortreißend wirkt. Indem Leibnitz in den kleinen Vorstellungen, wie er sie nennt, das unwillkürliche, elementare Seelenleben begreift, so erleuchtet sich von hier aus jener naturmächtige Factor im Willen und Charakter des Menschen, jenes dämonische Element in den gewaltigen Charakteren. Wie der Begriff der Erkenntniß, ebenso weist der Begriff des Charakters, wenn wir denselben analysiren, zurück auf die Anfänge des Geistes, auf die angebornen Ideen, auf die kleinen, elementaren Vorstellungen. Unter Charakter verstehen wir die constante Willensrichtung, d. i. Wille und Neigung im Zustande der Gewohnheit, und die Gewohnheit ist die zur unwillkürlichen oder kleinen Vorstellung gewordene Handlung. Das scheinbar Irrationale (rein Individuelle) das in jedem fest ausgeprägten Charakter enthalten ist, der typische Ausdruck, die habituellen Neigungen, mit einem Worte die ganze reflexionslose Naturseite des Charakters, kann allein aus der Wirksamkeit jener kleinen Elementarfactoren der Seele erklärt werden.

Bei diesem entschiedenen Prädeterminismus könnte die

leibnitzische Moral leicht fatalistisch erscheinen. Bekanntlich wollte Jacobi diesen gegen Spinozas Lehre gerichteten Vorwurf auch auf die Philosophie von Leibnitz und Wolf übertragen. Indessen ist der Determinismus nicht in allen Fällen Fatalismus. Er ist es dann, wenn der menschliche Wille bestimmt sein soll durch eine blinde, auswärtige Macht; er ist es nicht, wenn der Wille bestimmt wird durch sein eigenes, inneres Naturgesetz. So wenig ein Fatum den Baum bestimmt, diese und keine andern Früchte zu tragen, so wenig fatalistisch ist der Proceß der menschlichen Seele, die bei einer solchen Disposition solche Richtungen ergreift und solche Handlungen ausführt. Soll die Nothwendigkeit in der Verkettung der menschlichen Neigungen und Thaten Schicksal heißen, so sind die Sterne dieses Schicksals nur in des Menschen eigener Seele zu suchen, und damit hört das Schicksal auf, Fatum zu sein: es wird zur innern Lebensmacht, die sich als des Menschen eigener Genius kund giebt. „Nach dem Gesetz, wonach du angetreten," heißt es in Göthes orphischem Urworte, „so mußt du sein, Dir kannst du nicht entfliehen, so sagten schon Sibyllen, so Propheten, und kein Gesetz und keine Macht zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt." Sie sind Beide keine Fatalisten, Leibnitz so wenig als Spinoza; ja genau genommen ist es Leibnitz noch weniger, denn während bei jenem die im menschlichen Willen regierende Nothwendigkeit dem mathematischen Gesetze der All-Natur folgt, so gehorcht sie bei dem andern ausschließlich der mikrokosmischen Verfassung des Individuums. Und je individueller, eigenthümlicher, unabhängiger von Außen die Motive unserer Handlungen sind, um so mehr sind sie spontan, um so weniger sind sie fatalistisch.*

* Ueber das Verhältniß zwischen Vorherbestimmung und Freiheit siehe unten Cap. XIX. Nr. III. 3.

III. Die Geneſis des moraliſchen Willens.

Inſtincte und Maximen.

Geſetzt nun, daß der menſchliche Wille durchgängig *prädeterminirt* iſt (nicht von Außen, weder durch ein Verhängniß, noch durch einen göttlichen Willen, ſondern allein durch ſeine eigene ſeelenvolle Individualität), ſo entſteht die Frage: *wie verträgt ſich mit jenem an die Neigung gebundenen Willen die moraliſche Freiheit, wie verwandelt ſich das vorherbeſtimmende Naturgeſetz des Willens in das Sittengeſetz?* Damit rücken wir in das eigentliche Problem der leibnitziſchen Ethik. Es handelt ſich um die Geneſis des Sittengeſetzes aus dem Naturgeſetze, um die Geneſis des moraliſchen Willens aus dem natürlichen. Unter dem ſittlichen Geſetze verſtehen wir dasjenige, welches alle Menſchen auf gleiche Weiſe beſtimmt und die verſchiedenen Willensrichtungen in einem gemeinſamen Ziele verbindet, während ſich das natürliche Willensgeſetz in jedem einzelnen nach dem Maaße der Individualität richtet. Der moraliſche Wille iſt in allen derſelbe, der natürliche in allen verſchieden; jener iſt generell, dieſer individuell. Wie kann aus dem natürlichen Willen der moraliſche werden? Wille iſt immer *Neigung*. Alſo iſt der moraliſche Wille die *generelle Neigung*, d. i. eine ſolche, worin alle Individuen übereinſtimmen, die alſo in der Form eines Urtheils das menſchliche Sittengeſetz, oder, was daſſelbe heißt, das humane Willensprincip ausſpricht. Aber die Neigung iſt allemal *Inſtinct* und weiſt zurück auf die dunklen, bewußtloſen, kleinen Vorſtellungen als auf ihre Elemente. Mithin iſt in dem menſchlichen Willen nur dann eine moraliſche Form oder eine generelle Neigung möglich, wenn in der menſchlichen Seele ein *genereller Inſtinct* (instinct général) ſtattfindet, der auf einer unwillkürlichen Gemüthsrichtung, auf einer angebornen Vorſtellung beruht. Was

in theoretiſcher Hinſicht die angebornen Ideen, das ſind in praktiſcher die Inſtincte. Was für die wiſſenſchaftliche Erkenntniß die Axiome, ebendaſſelbe ſind für den moraliſchen Willen die generellen Inſtincte. Wie alle unſere Erkenntnißurtheile von jenen Axiomen abhängen und allein durch ſie ermöglicht werden, ſo muß man aus elementaren Gemüthsrichtungen, die ſchlechthin generell ſind, die moraliſchen Willensbeſtimmungen erklären. Die Grundſätze des Willens mögen praktiſche Wahrheiten oder Maximen genannt werden. Die Maximen entſtehen durch die Erkenntniß der Inſtincte, denn als Grundſätze ſind ſie Urtheile, welche der Verſtand fällt, und dieſem müſſen daher die Inſtincte bewußt ſein, damit er ſie in Urtheile oder Maximen verwandeln kann. Der Wille ſelbſt gründet ſich auf Inſtincte, die Maximen oder die Grundſätze des Willens gründen ſich auf das Bewußtſein der Inſtincte. Und ſo löst ſich die Frage, ob der menſchlichen Seele auch praktiſche Principien eingeboren ſind?* Sie ſind uns eingeboren als Inſtincte, aber nicht als Maximen, oder da jeder Inſtinct nothwendig mit einer Vorſtellung verknüpft iſt, ſo können wir ſagen: die Maximen ſind uns eingeboren als dunkle (nicht als bewußte) Vorſtellungen. „Es giebt in uns," behauptet Leibnitz gegen Locke, „inſtinctive Wahrheiten (vérités d'instinct), und unſere Empfindungsweiſe ſtimmt damit überein, ohne daß ſie uns bewieſen ſind; aber ſie werden bewieſen, ſobald die Vernunft den Inſtinct rechtfertigt. Ebenſo befolgen wir die Geſetze der Schlußfolgerung nach einer dunkeln Erkenntniß, gleichſam aus Inſtinct, aber die Logiker beweiſen uns deren Vernünftigkeit, wie uns die Mathematiker die Geſetze der Bewegung darthun, die wir im Gehen und Springen bewußtlos befolgen."**

* Nouv. Ess. Liv. I. chap. 2. pag. 213—19.

** Ibid. pag. 214.

1) Das moraliſche Naturell.

Der moraliſche Wille handelt nach Maximen, der natürliche nach Inſtincten. Aus dem natürlichen Willen wird der moraliſche, indem ſich der Inſtinct zur Maxime entwickelt, und dies iſt nur unter der einen Vorausſetzung möglich, daß es Inſtincte giebt, welche dunkle Maxime ſind, daß der menſchlichen Seele Neigungen und Gemüthsrichtungen urſprünglich inwohnen, in der von Natur alle Menſchen übereinſtimmen. Dieſe Inſtincte bilden in unſerer Seele das moraliſche Naturell, und dieſe natürliche Dispoſition macht das fruchtbare Element des moraliſchen Willens. Auf die ungeſchriebenen Geſetze des Herzens, welche Leibnitz ſchlechtweg le naturel nennt, gründet ſich ſeine Ethik. Daraus erklärt ſich die natürliche Moral und die natürliche Religion als eine allen Menſchen gemeinſame Geiſtesrichtung, die ſich nach den verſchiedenen Bildungsſtufen der Individuen und Völker hier deutlicher, dort weniger deutlich entwickelt findet. Dieſes moraliſche Naturell iſt die dem Menſchengeſchlechte gemeinſame Quelle der Humanität, und der letzte Grund aller poſitiven, bürgerlichen und religiöſen Geſetzgebung. „Darin," ſagt Leibnitz, „ſtimmen die Orientalen mit den Griechen und Römern, die Bibel mit dem Koran überein; ſelbſt in den Wilden Amerikas findet ſich ein natürliches Gerechtigkeitsgefühl, die Thiere ſogar haben eine Analogon der moraliſchen Inſtincte, denn ſie lieben ihre Jungen, der Tiger verſchont Seinesgleichen (parcit cognatis maculis), und treffend ſagt ſchon ein römiſcher Rechtsgelehrter: es iſt Unrecht, daß ein Menſch dem andern nachſtellt, denn die Natur hat unter allen Menſchen eine Verwandtſchaft geſtiftet."* So ſind vermöge des

* Nouv. Ess. Liv. I. chap. 1. pag. 215. — Quia inter omnes homines natura cognationem constituit, inde hominem homini insidiari nefas est.

moraliſchen Naturells Menſchenliebe und Gottesverehrung, Philanthropie und Religion der menſchlichen Seele inſtinctiv eingeboren.

Der Wille handelt moraliſch, wenn er durch Maximen beſtimmt wird, deren letzte Gründe die moraliſchen oder generellen Inſtincte ſind. Nun ſtand ſchon früher feſt, daß der Wille immer der überwiegenden Neigung folgt. Alſo muß gezeigt werden, um das moraliſche Handeln zu erklären, daß jene moraliſchen Inſtincte ſchließlich die überwiegenden Neigungen, daß die Maximen die ſtärkſten Willensdeterminationen ſind. Darin beſteht die präciſe Löſung jener Grundfrage der leibnitziſchen Ethik, wie aus dem natürlichen Willen der moraliſche hervorgehe. Das bloße Daſein des moraliſchen Naturells begründet nur den moraliſchen Willen, die entſchiedene Präponderanz jenes Naturells erklärt das moraliſche Handeln.

2) Das praktiſche Gefühl oder die Unruhe.

Wie unſere Seele fortwährend erfüllt iſt von unendlich vielen Vorſtellungen, die ſich in perſpectiviſcher Weiſe abſtufen, von denen die einen deutlicher, die andern weniger deutlich hervortreten, die meiſten völlig dunkel ſind; ſo iſt auch der menſchliche Wille immer eingenommen von unendlich vielen Beſtrebungen, die ihn mit größerer oder geringerer Gewalt treiben. Das empfundene Streben iſt Inſtinct oder Trieb. Der deutlichere (intenſivere) Trieb iſt Neigung; unter den Neigungen iſt immer eine die ſtärkſte, die überwiegende, die darum ſchließlich die Willensrichtung ſelbſt determinirt. Der Zuſtand, welcher der beſtimmten Willensrichtung vorangeht, bildet das noch unbeſtimmte Reſultat aller jener kleinen zuſammenwirkenden Neigungen. Dieſe Neigungen ſind an Intenſität verſchieden wie die Vorſtellungen. Darum kann das Reſultat ihres Zuſammenwirkens niemals die Ruhe oder das Gleichgewicht (indifferentia aequilibrii) ſein. Der

Wille steht nie still, er ist immer bewegt, immer unruhig. Eine unbestimmte treibende Unruhe (inquiétude poussante) bildet daher den Zustand des noch unentschiedenen, dunkeln Willens; diese prickelnde Unruhe, wie Leibnitz fein und vortrefflich bemerkt, ist gleichsam die praktische Disposition, der Seele, woraus alle unsere Willensentschlüsse und Handlungen hervorgehen. Wie in dem Gefühle der Harmonie die ästhetische Grundstimmung, so besteht in dem unruhig bewegten Gefühl, in dieser problematischen zum Handeln aufgelegten Disposition die moralische Grundstimmung der menschlichen Seele. Diese Unruhe, die zur Leidenschaft wird, sobald sie sich determinirt, ist die Mutter aller unserer Handlungen. Sie ist das Gefühl aller ungelösten und noch zu lösenden Probleme des Lebens, der peinliche Thatendurst, der uns beunruhigt und allein durch wirkliches Handeln gestillt wird.

3) Die überwiegende Neigung und die Wahl.

Aus diesem Zustande der Unruhe nun befreit uns stets die überwiegende, intensivste Neigung, die wir unter allen Umständen ergreifen. Wenn man die Gesetze der Mechanik auf die Willensbestimmungen anwenden darf, so bildet die Willensrichtung, die mit der überwiegenden Neigung zusammenfällt, gleichsam die Diagonale, die aus den vielen concurrenten Neigungen resultirt. „Eine Menge von Vorstellungen und Neigungen bewirken zusammengenommen die endliche Willensentschließung (la volition parfaite), die das Resultat jenes Conflictes ausmacht.“ * Indessen will der Geist nicht nach so mechanischen Begriffen beurtheilt werden. Es ist der Wille, der unter vielen Neigungen die überwiegende vorzieht. Dieses Vorziehen nennt Leibnitz wählen. Der Wille wählt, aber nicht unbedingt, sondern allemal

* Plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite, qui est le resultat de leur conflit. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. pag. 260.

bestimmt durch die Instincte und die damit verknüpften Vorstellungen; er wählt stets den stärksten Instinct. „Die Wahl folgt immer der größten Neigung.“ „Der Verstand kann den Willen nach dem Uebergewichte der Vorstellungen und Gründe bestimmen, aber diese Bestimmung, selbst wenn sie sicher und unfehlbar ist, determinirt den Willen stets so, daß sie ihn geneigt macht, ohne ihn zu nöthigen.“ * So ist bei Leibnitz die Wahlfreiheit stets bedingt durch die herrschende Neigung, und die Wahl besteht hier eigentlich nur in der zwanglosen Determination. Der Wille wählt nicht aus Willkür, sondern nur sofern er *nicht gezwungen* ist.

Welches ist nun die stets überwiegende Neigung? Und inwiefern stimmt dieselbe mit dem moralischen Naturell überein? Die Neigung als solche ist ein bestimmtes Streben nach *Etwas*, das entweder auf positive oder negative Weise erstrebt wird. Das positive Streben nennen wir *Verlangen* (désir), das negative *Abscheu* (crainte, fuite). Jenes ist *Neigung* im Sinne der Inclination, dieses *Abneigung*. Die Zuneigung begehrt: sie will etwas haben; die Abneigung flieht: sie will etwas vermeiden. Wenn es nun keine indifferente Neigung giebt, so sind alle Neigungen, welche den Willen treiben, entweder positiv oder negativ, und der Wille ist also immer das eine begehrend, das andere fliehend. Nun ist das Object des Verlangens stets die angenehme Vorstellung, die das Individuum in den Zustand des Vergnügens und der Freude versetzt, während wir uns unwillkürlich von dem abwenden, wodurch das Individuum in widriger Weise afficirt wird. Wir begehren die *Freude* (plaisir, joie) und fliehen den *Schmerz* (douleur). Wir wollen die Freude lieber als den Schmerz; unter allen Umständen inclinirt der natürliche Instinct mehr nach dem

* Le choix suit la plus grande inclination. Lettre à Mr. Coste pag. 448. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. pag. 252.

Angenehmen, als nach deſſen Gegentheil, und ſo ſind unter den entgegengeſetzten Neigungen die poſitiven ſtets die überwiegenden, die wir vorziehen oder wählen. Die angenehme Vorſtellung überwiegt die unangenehme, der höhere Grad des Angenehmen überwiegt den niedern.

Glückſeligkeit.

Mithin iſt unter allen Neigungen diejenige die größte, die auf den höchſten Grad der Freude gerichtet iſt. Auf ihrem höchſten Grade erſcheint die Freude nicht mehr als ein vergänglicher Affect, der vom Schmerze vertrieben und abgelöst wird, ſondern als dauernder Zuſtand. Dieſen Zuſtand des freudigen Daſeins nennen wir Glück (bonheur). Glück iſt ein dauerndes Vergnügen (plaisir durable). Wie wir unter allen Umſtänden die Freude lieber haben als den Schmerz, ſo wollen wir das Glück (die permanente Freude) lieber als die vergängliche Freude. Wir wollen glücklich ſein. Das Streben nach Glückſeligkeit (félicité) bildet darum den höchſten Inſtinct und das Grundgeſetz des menſchlichen Herzens. Nach Glückſeligkeit ſtreben deutlicher oder verworrener alle unſere Neigungen, und wie wir ſtets die intenſivſte Neigung der ſchwächern vorziehen, ſo wählen wir ſtets, was unſere Glückſeligkeit bewirkt, vermehrt, befördert. Das Syſtem der natürlichen Moral iſt daher ſeinem Grundzuge nach eudämoniſtiſch bei Leibnitz und bei allen Moraliſten der Aufklärung. Und darin beweiſt ſich auf das Klarſte, wie in dem Zeitalter der Aufklärung der Menſch als Individuum das höchſte und vorzüglich bedachte Object ausmacht. Denn die Glückſeligkeit iſt der höchſte individuelle Zuſtand: darum gilt jenem Zeitalter dieſer Zuſtand als der höchſte überhaupt, als das abſolute Ziel alles menſchlichen Strebens. Iſt nun der Eudämonismus die Wurzel gleichſam der natürlichen Moral, ſo entſteht die Frage, wie aus einem ſolchen Elemente

objective Sittlichkeit hervorgehen kann? Es muß in dem natürlichen Streben nach Glückseligkeit eine Bürgschaft enthalten sein gegen den Egoismus und die Sophistik der selbstsüchtigen Begierde.

Was uns Vergnügen macht, nennen wir gut, und was uns Schmerz verursacht, böse. „Das ist ein Gut," sagt Leibnitz, „was zu unserer Freude dient oder beiträgt, das ist ein Uebel, was zum Schmerze beiträgt."* Was die Freude dauernd macht oder die Glückseligkeit bewirkt, ist mithin das höchste Gut. In diesem Verstande erscheinen nun Gut und Böse offenbar noch als selbstsüchtige Vorstellungen, die ebenso beweglich sind, als das Individuum mit seinen Neigungen; die so bestimmten Begriffe des Guten und Bösen unterliegen der Sophistik der Begierde und können darum unmöglich zur Richtschnur des moralischen Handelns dienen. Sie müssen feste, klare, generelle Vorstellungen sein, um als moralische Normalideen zu gelten. Es muß gezeigt werden, daß die Vorstellungen von Gut und Böse so lange confus und verworren sind, als sie selbstsüchtig bleiben, und daß sie aufhören, selbstsüchtig zu sein, wenn sie aufgeklärt werden. Es muß gezeigt werden, daß diese Aufklärung nöthig ist um unseres Glückes, um unserer Freude willen, daß wir ohne die klare Vorstellung des Guten unmöglich glücklich und dauernd froh sein können.

Aufklärung.

Nun zeigt die einfache Betrachtung der menschlichen Seele, daß die klaren Vorstellungen überhaupt, das entwickelte Denken, mit einem Worte die Aufklärung des Geistes schlechterdings nöthig ist zu dem glücklichen und freudig gestimmten Lebens-

* Le bien est ce qui sert ou contribue au plaisir, comme le mal ce qui contribue à la douleur. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. pag. 261.

zuſtande. Wie die Seele inſtinctiv das Glück ſucht, ſo ſucht das Glück inſtinctiv die klaren und deutlichen Vorſtellungen. Was nämlich iſt die Freude anders, als das Gefühl des harmoniſchen und erhöhten Daſeins? Was iſt der Schmerz anders, als das Gefühl des verſtimmten und deprimirten Daſeins? In der Freude empfinden wir unſere Kraft und Vollkommenheit; im Schmerz unſere Schranke und unſern Mangel. Dort fühlen wir, *was* wir vermögen; hier, was wir *nicht* vermögen. Darum erklärt *Leibnitz* ähnlich, wie *Spinoza*: „die Freude iſt ein Gefühl der Vollkommenheit, und der Schmerz ein Gefühl der Unvollkommenheit.“ In der Freude äußert und bethätigt ſich unſere Kraft, die im Schmerz eingeſchränkt und gehemmt wird. Freude iſt *Kraftgenuß*. Die Freude begehren, heißt daher ſo viel als ſeine Kraft genießen, äußern, mit einem Worte thätig ſein wollen, denn, „die Thätigkeit,“ wie Leibnitz ſagt, „iſt die Ausübung der Vollkommenheit.“ Wir ſtreben inſtinctiv nach dem höchſten Grade der Freude, d. h. wir ſuchen inſtinctiv den höchſten Grad unſerer Kraftäußerung. Unſere Kraft iſt aber vorſtellender Natur, darum iſt ihr höchſter Grad oder ihre Vollkommenheit die klare und deutliche Vorſtellung, die entwickelte Denkkraft. Mit jeder Entwicklungsſtufe, mit jeder höhern Gradation der vorſtellenden Kraft genießen wir mehr die Kraftfülle unſeres Daſeins, nähern wir uns dem Zuſtande der Freude und des Glückes. „*Thätigkeit*“, ſagt Leibnitz ähnlich wie Spinoza, „iſt Ausübung der Perfection, und ſie beſteht darin, daß die vorſtellende Kraft der Subſtanzen ſich entwickelt und deutlicher wird, während das *Leiden* darin beſteht, daß ſich jene Kraft verwirrt und verdunkelt. In allen Weſen darum,

* — le plaisir est un sentiment de perfection, et la *douleur* un sentiment d'imperfection. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. pag. 261.

die der freudigen und ſchmerzlichen Empfindung fähig ſind, iſt jede Thätigkeit ein Schritt zur Freude, jedes Leiden ein Schritt zum Schmerze.“*

Der vernunftgemäße Wille oder die Freiheit.

Jetzt können wir ſagen: der höchſte Inſtinct der menſchlichen Seele geht auf die Entwicklung der Kraft, auf das klare und deutliche Denken. Bezeichnen wir das letztere mit dem Worte Vernunft, ſo iſt die Vernunft in uns unter allen Neigungen die ſtärkſte und überwiegende, welche der Wille darum vorziehen oder wählen, wodurch er ſich ſchließlich beſtimmen laſſen muß. Der Inſtinct ſelbſt leitet den Willen dahin, mit der Vernunft übereinzuſtimmen. Und in dieſem der Vernunft conformen Willen beſteht das wahre Weſen der menſchlichen Freiheit.

Wahrhaft frei iſt nicht der indeterminirte, ſondern der durch Vernunftgründe determinirte Wille. Nicht in der Willkür, die alles Beliebige wählen kann, beſteht das freie Wahlvermögen, ſondern darin, daß aus vernünftiger Einſicht das Beſſere gewählt wird. Vortrefflich ſagt in dieſer Beziehung Leibnitz gegen Bayle, der mit dem Weſen der Monade den freien Willen für unvereinbar erklärt hatte: „Man iſt um ſo vollkommener, je mehr man zum Guten determinirt iſt, und man iſt zugleich um ſo freier.“** Und in den Neuen Verſuchen findet ſich

* — il n'y a de l'action que lorsque leur perception se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur toute action est un acheminement au plaisir, et toute passion nn acheminement à la douleur. Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. pag. 269.

** Plus on est parfait, plus on est determiné au bien, et aussi plus libre en même tems. Lettre à Mr. Bayle. pag. 181.

folgende Stelle, worin die Aufklärung selbst zu uns redet: „Durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden, das ist der höchste Grad der Freiheit. Würde etwa jemand deshalb lieber ein Schwachkopf sein wollen, weil der Schwachkopf weniger durch Vernunftgründe bestimmt wird, als der Mann von Verstand? Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch der Vernunft zu brechen, so werden freilich die Narren und Einfaltspinsel einzig und allein die Freien sein, aber ich glaube nicht, daß aus Liebe zu einer solchen Freiheit jemand ein Narr sein möchte, außer wer es schon ist. Es giebt heutzutage Leute, die es für das Zeichen eines Schöngeistes halten, gegen die Vernunft zu declamiren und sie wie einen Pedanten zu behandeln. In der That, wenn diese Vernunftspötter in allem Ernste redeten, so wäre dies eine ganz neue Extravaganz, von der die frühern Zeitalter nichts wußten. Gegen die Vernunft reden, das heißt gegen die Wahrheit reden, denn die Vernunft ist ein Zusammenhang von Wahrheiten, das heißt gegen sich selbst, gegen das eigene Beste reden, denn gerade darin besteht die Hauptsache der Vernunft, daß man sie erkennt und befolgt.“ *

Die einzige Bedingung mithin, unter der die menschliche Glückseligkeit möglich ist, liegt in der Aufklärung des Geistes, die wir instinctiv erstreben, denn sie wirkt nicht als vorgeschriebene Pflicht, sondern als die mächtigste unserer Neigungen. Die Aufklärung bildet die objective Grundlage der Moral, wodurch allgemeinverbindliche Sittengesetze gegeben, und demgemäß das moralische Handeln im strengen Sinne des Wortes ermöglicht wird. Was uns glücklich macht, nannten wir gut, und dessen Gegentheil böse. So lange Gut und Böse confuse Vorstellungen sind, bezwecken sie nur das Glück dieses Indivi-

* Nouv. Ess. Liv. II. chap. 21. pag. 263.

duums, ſind ſie ausſchließliche und ſelbſtſüchtige Vorſtellungen, die der ſinnlichen Begierde ſchmeicheln und nach dem ſophiſtiſchen Grundſatze handeln, daß der Menſch, als dieſes nur auf ſich ſelbſt bedachte Individuum, das moraliſche Maaß der Dinge bilde. Das Gute als ein *Mittel* der menſchlichen Glückſeligkeit iſt unter allen Umſtänden gleich dem *Nützlichen*. In dieſer Bedeutung gilt es bei Leibnitz und in der Aufklärung überhaupt. Aber in der verworrenen und ſelbſtſüchtigen Vorſtellung des Guten iſt das Nützliche gleich dem *Eigennützigen*, und das eigennützige egoiſtiſche Handeln iſt niemals moraliſch; es iſt auch nicht das richtige Mittel zur menſchlichen Glückſeligkeit, denn durch den Eigennutz des einen Individuums wird offenbar das andere beeinträchtigt: alſo die *menſchliche* Glückſeligkeit geſtört.

Wie nun der mächtigſte Inſtinct unſerer Seele den Willen zum Denken geneigt und alſo der Vernunft conform macht, ſo führt dieſe Aufklärung nothwendig zum moraliſchen Handeln, denn ſie erhellt das *dunkle Ich* und befreit uns darum aus dem verworrenen Zuſtande des Egoismus. Der Egoismus iſt confus, weil er uns das Gute ſelbſtſüchtig, alſo auf Koſten Anderer, erſtreben läßt und mithin Vorſtellungen enthält, die uns in ein falſches Verhältniß zu den andern Individuen ſetzen. Wenn man das eigene Glück nicht richtig zu unterſcheiden und zu begrenzen weiß, ſo iſt offenbar die Vorſtellung davon eine *verworrene*, und darin eben beſteht der Egoismus. Die Aufklärung verdeutlicht den Begriff des Guten, und dadurch eben zerſtört ſie die Grundlage des Egoismus. Die deutliche Vorſtellung des Guten will, *was Allen* nützlich iſt; ſie will den allgemeinen Nutzen, die allgemeine Glückſeligkeit. *Das wahrhaft Gute iſt das Gemeinnützliche*, und deſſen Gegentheil das *Gemeinſchädliche*. Wir handeln moraliſch, wenn wir das Gute in dieſem Sinne bethätigen, die eigene Glückſeligkeit durch die fremde befördern und die fremde, als ob ſie die eigene wäre,

erſtreben. So gewiß Niemand glücklich ſein kann, wenn die Andern unglücklich ſind, ſo gewiß iſt die Glückſeligkeit jedes Individuums nur in der Glückſeligkeit Aller möglich, nur in dieſer feſt begründet. Wer ſein eigenes Glück ohne das fremde oder gar auf deſſen Koſten zu erreichen wähnt, handelt in einer niedrigen Geiſtesverwirrung, und er wird ohne Zweifel mit dem eigenen Unglück enden. Das Streben nach humaner Glückſeligkeit iſt in ſeinem elementaren Principe jener generelle Inſtinct, den wir das moraliſche Naturell genannt haben, und die Entwicklung oder Aufklärung des letztern bildet den moraliſchen Willen. Das fremde Glück mit zu dem eigenen rechnen; ſich an dem fremden Glücke erfreuen, als ob es das eigene wäre: das iſt nach Leibnitzens ſchöner Erklärung der Ausdruck der Liebe.* So bildet die Menſchenliebe (Philanthropie) die echte moraliſche Geſinnung.

Die Menſchenliebe und die harmoniſch-ſittliche Individualität.

In dieſer Auflöſung des moraliſchen Problems unterſcheidet ſich Leibnitz eben ſo charakteriſtiſch von Spinoza, als er in der Methode der Löſung mit ihm übereinſtimmt. Denn es iſt bei Beiden die aufgeklärte Theorie, das adäquate Denken, welches den moraliſchen Willen macht, es iſt bei Beiden die Uebereinſtimmung des Willens mit dem Verſtande, und näher die Determination des Willens durch den Verſtand, worin die menſchliche Freiheit beſteht; es iſt endlich bei Beiden der Sieg der Freude über den Schmerz, die dauernde Freude, worin die Freiheit triumphirt, und das urſprüngliche Bedürfniß der Menſchennatur geſtillt wird. Auch iſt nach den Begriffen

* Amare autem sive diligere est felicitate alterius delectari, vel quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. De notionibus juris et justitiae. pag. 118.

Beider die Freiheit eine Befreiung von der Selbſtſucht und darum eine Hingebung, die ſich als Liebe ausſpricht. Allein Spinoza opfert mit der Selbſtſucht auch das Selbſt, während es Leibnitz ohne dieſelbe erhält: jener vernichtet den Egoismus, während ihn der Andere auf ſeine richtige Grenze zurückführt. Auf der Höhe des moraliſchen Willens verſchwindet bei Spinoza alles menſchliche Glück aus unſern Augen, das eigene wie das fremde, während es bei Leibnitz hier erſt wahrhaft erblickt, wahrhaft begründet wird. Spinozas Moral ſtimmt uns gleichgiltig gegen die menſchliche Glückſeligkeit, die leibnitziſche liebevoll. Spinozas Philoſophie hat kein Herz für den Menſchen, nicht weil ſie menſchenfeindlich, ſondern weil ſie gefühllos iſt, weil dieſem geometriſchen Verſtande, der die menſchlichen Handlungen betrachtet, als ob es ſich um Linien, Flächen, Körper handelte, die Liebe zum Einzelnen als eine Confuſion des Geiſtes erſcheinen muß. Darum iſt hier der adäquate Ausdruck des moraliſchen Willens der amor Dei intellectualis, nicht die Philanthropie. Wahrhafte Menſchenliebe iſt bei Spinoza im Grunde ebenſo unmöglich, als ſie bei Leibnitz nothwendig iſt. Denn dort ſind die Menſchen von Natur Feinde, hier ſind ſie Verwandte; dort entzweit, hier verbrüdert das Naturgeſetz ſelbſt die Menſchheit. Darum iſt bei Leibnitz die Philanthropie ein naturgemäßes Gefühl, das als ungeſchriebenes Geſetz dem Herzen jedes Individuums eingeboren iſt: ſie bildet den entwickelten, klar gewordenen Gattungsinſtinct, und iſt in Wahrheit nichts Anderes, als das moraliſche Bewußtſein unſerer natürlichen Harmonie.

So entwickelt ſich der menſchliche Wille durch die ihm eingebornen Inſtincte zur Bethätigung der Weltharmonie, wie ſich der menſchliche Verſtand durch die angebornen Ideen zu deren Erkenntniß erhoben hatte. Dem Axiome der Identität entſpricht die Maxime: Stimme mit dir ſelbſt überein; verwirk-

liche die Harmonie deines Weſens; wolle glücklich ſein! Dem Axiome der Cauſalität entſpricht die Maxime: Stimme mit den Andern überein; verwirkliche, ſo viel du vermagſt, die Harmonie der Menſchheit; wolle, daß auch die Andern glücklich ſeien! Das Axiom der Harmonie (die Vereinigung der beiden andern) erklärt: jedes Weſen muß mit ſich ſelbſt und mit allen übrigen Weſen übereinſtimmen. Ihm entſpricht die Maxime der Philanthropie: Wolle und bethätige dein Glück im Glücke der Menſchheit; bedenke das Ganze, indem du für dich ſelbſt handelſt! In dieſer Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, mit der Menſchheit, mit der Weltordnung vollendet ſich die harmoniſche „ſchöne Individualität" nach dem Ausſpruche des Dichters:

Einig ſollſt Du zwar ſein, doch Eines nicht mit dem Ganzen,
Durch die Vernunft biſt Du eins, einig mit ihm durch das Herz.
Stimme des Ganzen iſt Deine Vernunft, Dein Herz biſt Du ſelber:
Wohl Dir, wenn die Vernunft immer im Herzen Dir wohnt.

Fünfzehntes Capitel.

Der architektonische oder künstlerische Geist.

Die ästhetische Vorstellung und der künstlerische Wille. Natur und Kunst. Kunst und Religion.

Der Wille ist die Function der Vorstellung, denn er ist von dieser dependent und durchgängig durch dieselbe bestimmt. Wie der Verstand, so der Wille; wie die Vorstellung, so das Streben. Diese Formel gilt bei Leibnitz eben so gut, als bei Spinoza, und bildet in beiden Systemen das grundlegende Princip der Moral. Daraus folgt die Einschränkung der menschlichen Freiheit, von der Spinoza jede wirkliche Selbstbestimmung, Leibnitz jede Willkür ausschließt; und gerade in diesem Punkte, in dem Exponenten nämlich, der das Verhältniß von Verstand und Wille bezeichnet, zeigt sich der schärfste Gegensatz der dogmatischen und kritischen Philosophie. Die letztere kehrt das Verhältniß der beiden Seelenkräfte um, sie erklärt das Primat und damit die Priorität der praktischen Vernunft, von der die theoretische begründet sein soll: sie macht die Erkenntniß zur Function des Willens. Bekanntlich stützt sich auf diese Formel ein heutiges System, welches die kantische Philosophie am besten begriffen haben und für deren einzig berechtigte Consequenz angesehen sein will.

Ist aber der Wille eine Function der Vorstellung, so ist jeder Vorstellungsgrad auch ein Willensgrad, und die Entwicklung des Willens folgt der Entwicklung der vorstellenden Kraft

auf dem Fuße nach. Nun war in dieſer der niedrigſte Grad die dunkle, der höchſte die deutliche Vorſtellung, und auf dem Uebergange von der einen zur andern bildete ſich die äſthetiſche Vorſtellung: jenes Formgefühl, welches Leibnitz die dunkle Perception der Harmonie nannte. Der durch die dunkle Vorſtellung determinirte Wille war Inſtinct, der durch die deutliche Vorſtellung beſtimmte war Wille im höhern Verſtande, moraliſcher Wille; und wie ſich die ſinnliche Vorſtellung aufklärte und verdeutlichte, ſo entwickelte ſich aus dem Inſtinct, als dem natürlichen Willen, der moraliſche. Was iſt nun der Wille, wenn er durch äſthetiſche Vorſtellungen determinirt wird? Daß er durch dieſe beſtimmt werden kann und muß, erhellt aus der pſychologiſchen Nothwendigkeit, welche den Willen an die Vorſtellung bindet. Die äſthetiſche Vorſtellung iſt dunkel, darum iſt ihr Wille Inſtinct oder Trieb. Aber dieſe dunkle Vorſtellung percipirt die Form und Harmonie der Dinge, darum iſt ihr Wille Formtrieb: er iſt das Streben, eine äſthetiſche Vorſtellung zu verwirklichen, oder ein Werk von harmoniſcher Form auszuführen. Die Gemüthsdispoſition, die von einer äſthetiſchen Vorſtellung abhängt und von dem Drange nach Schönheit beſeelt und getrieben wird, nennen wir die künſtleriſche Stimmung; der Wille, der aus einer ſolchen Stimmung hervorgeht und eine äſthetiſche Vorſtellung verfolgt, iſt der künſtleriſche, und ſeine Handlung ein Kunſtwerk. Jedes menſchliche Gemüth hat mit dem Formgefühle zugleich die Fähigkeit, poetiſch geſtimmt zu werden und künſtleriſch zu handeln. Es wird poetiſch geſtimmt, ſobald das Formgefühl ſich praktiſch bethätigt, ſobald die äſthetiſche Vorſtellung, die das Gemüth in eine harmoniſche Stimmung verſetzte, daſſelbe beunruhigt, oder, was daſſelbe heißt, ſobald ſich innerhalb der reinen Formbetrachtung, innerhalb der Phantaſie, der Wille zu rühren beginnt. Wenn wir unter dem Ein-

druck einer äſthetiſchen Vorſtellung thätig ſein wollen, ſo ſind wir nicht mehr theoretiſch, ſondern praktiſch geſtimmt, nicht mehr äſthetiſch beruhigt, ſondern poetiſch erregt. Der durch die Phantaſie beunruhigte und zur Thätigkeit aufgelegte Geiſt iſt der poetiſche. Die poetiſche Erregbarkeit gehört zur Natur des menſchlichen Willens, wie die äſthetiſche Vorſtellung zur Natur unſeres perceptiven Seelenvermögens, und ſie iſt ſo ſehr in unſerer Gemüthsverfaſſung begründet, daß ſie mit größerer oder geringerer Stärke in jeder menſchlichen Seele ſtattfindet. Es giebt keinen Menſchen, der äſthetiſch ganz unempfindlich, poetiſch nie zu erregen wäre: aus dem einfachen Grunde giebt es ſolche ſtumpfe Seelen nicht, weil mit jeder Vorſtellung ein gewiſſer Willensgrad, mit der äſthetiſchen alſo ein gewiſſer künſtleriſcher Willensgrad verbunden ſein muß. Natürlich ſchließt dieſer Grad, nach der verſchiedenen Begabung der Individuen, eine unendliche Mannigfaltigkeit von Graden in ſich. Er durchläuft eine Stufenleiter, die von einer kaum merkbaren Unruhe zur bewegteſten Thatkraft fortſchreitet. Und eben ſo die Handlung, die der poetiſch erregte Wille ausführt: ſie ſteigert ſich vom ſchlechten Verſuche des Dilettanten bis zum gelungenen Werke des Meiſters. Offenbar hängt das Maaß der künſtleriſchen Seelenkraft von der poetiſchen Willensſtärke ab, und dieſe iſt bedingt durch die Intenſität, womit die äſthetiſchen Vorſtellungen wirken. Das ſind die künſtleriſchen Geiſter vor andern, die Genies, in denen die äſthetiſchen Vorſtellungen mit überwiegender Intenſität und mächtiger, als die übrigen Vorſtellungen, wirken. Die Harmonie bildet das Object der äſthetiſchen Vorſtellung und die Abſicht des künſtleriſchen Willens. Nun erblickt Leibnitz die Harmonie der Dinge beſonders in der Uebereinſtimmung ihrer Theile und Bewegungen, in den richtigen Proportionen, in den regelmäßigen Verhältniſſen. In der dunkeln Perception dieſer Harmonie beſtand ihm der Kunſtgenuß.

In dem dunkeln Streben, ein Werk dieſer Art ſelbſt hervorzubringen, beſteht ihm daher das Element des künſtleriſchen Schaffens, und in dem Werke ſelbſt, das aus einer ſolchen Willensdetermination folgt, die Kunſtſchöpfung. Die harmoniſchen oder ſchönen Formen ſind bei Leibnitz noch in nächſter Verwandtſchaft mit den mathematiſchen Bildungen, und die harmoniſchen oder künſtleriſchen Werke mit den mechaniſchen. Die Welt ſelbſt gilt ihm für eine lebendige Maſchine, und das menſchliche Kunſtwerk wiederholt im Kleinen, was die Welt im Großen darſtellt. Wie der menſchliche Geiſt eine Welt im Kleinen (petit monde) iſt, ſo bildet ſein Kunſtwerk ein Weltgebäude im Kleinen: der Künſtler erſcheint daher bei Leibnitz unter dem Bilde des Baumeiſters, der künſtleriſche Geiſt iſt ihm der architektoniſche. Dieß entſpricht ſeinem Begriff von der äſthetiſchen Vorſtellung, die in eine dunkle Mathematik, in ein unwillkürliches Zählen und Meſſen geſetzt wurde. Um Leibnitzens Begriffe von Schönheit und Kunſt wahrhaft zu würdigen, muß man weniger auf die Worterklärungen achten, wonach die einen mathematiſch, die andern mechaniſch erſcheinen, als auf die Quelle, woraus Schönheit und Kunſt von Leibnitz abgeleitet werden. Das Große iſt, daß er ſie pſychologiſch begründet, daß er ihre Quelle in der dunkeln Menſchenſeele, dem Dämonium des Geiſtes entdeckt: die Quelle der Schönheit in dem Formgefühl, die der Kunſt in dem poetiſchen Inſtincte.

Ich würde nun unbedenklich den künſtleriſchen Geiſt in die Mitte ſetzen zwiſchen den natürlichen und moraliſchen Willen, wie die äſthetiſche Vorſtellung in der Mitte ſtand zwiſchen dem ſinnlichen und logiſchen Verſtande. War die äſthetiſche Vorſtellung die Vorſtufe der deutlichen, ſo iſt der künſtleriſche Wille die Vorſtufe des moraliſchen: und das Schöne überhaupt würde demnach als ein Symbol (als eine noch verhüllte, dunkle

Darſtellung) des Wahren und Guten gelten. Und das iſt in der That die Normalauffaſſung im Zeitalter der deutſchen Aufklärung. Die Aeſthetik dependirt von der Logik, die Kunſt von der Moral, und es geſchieht unter dieſen Begriffen, daß der Zweck der Kunſt oder der äſthetiſche Nutzen in die moraliſche Beſſerung geſetzt wird. Indeſſen wo Leibnitz von dem architektoniſchen (künſtleriſchen) Geiſte redet, da betrachtet er ihn aus einem Geſichtspunkte, der den moraliſchen an Tiefe und Tragweite übertrifft. Er ſieht in der Kunſt nicht bloß eine mechaniſche, ſondern eine ideale, ſchöpferiſche Nachahmung der Natur, und ſo gilt ihm die künſtleriſche Fähigkeit in der menſchlichen Seele als ein Abbild der göttlichen Schöpfungskraft. Denn wahrhaft ſchöpferiſch iſt allein Gott; nicht die Natur, die bloß das Geſchaffene entwickelt. Wo daher ein Analogon der Schöpfung ſtattfindet, da muß auch ein dem Göttlichen analoges und ebenbildliches Weſen exiſtiren. Aus unſerer Anlage zur Kunſt beweist Leibnitz unſere Gottähnlichkeit. Weil wir das Univerſum vorſtellen als lebendige Spiegel, darum ſind wir Mikrokosmen oder kleine Welten; weil wir in Kunſtwerken das Univerſum thätig nachbilden können, darum ſind wir Schöpfer kleiner Welten, darum ſind wir im Kleinen, was Gott im Großen und Ganzen iſt: nicht bloß kleine Welten, ſondern kleine Gottheiten. „Was die vernünftige Seele oder den Geiſt angeht, ſo übertrifft er in einer Hinſicht alle andern Monaden oder einfachen Seelen. Es iſt nicht bloß ein Spiegel der natürlichen Welt, ſondern auch ein Bild der Gottheit. Der Geiſt hat nicht bloß eine Vorſtellung von den Werken Gottes, ſondern er iſt im Stande, etwas Aehnliches hervorzubringen, wenn auch im kleinen Maaßſtabe. Denn (um nicht von den Träumen zu reden, wo wir mühe- und abſichtslos Dinge erfinden, an die wir lange denken müßten, um ſie wachend zu treffen), unſere Seele iſt architektoniſch in ihren freiwilligen Handlungen, ſie entdeckt

die Geſetze, wonach Gott die Dinge geordnet hat (nach Gewicht, Maaß, Zahl); und in ihrer Sphäre, in ihrer kleinen Welt, dieſem begrenzten Spielraum ihrer Kräfte, ahmt ſie nach, was Gott im Großen vollbringt.“ *

Aus dieſem Grunde haben wir die künſtleriſche Thatkraft des Menſchen nicht früher auf dem Uebergange von dem natürlichen Willen zum moraliſchen, ſondern hier als den Uebergang von der Moral zur Religion, von dem Begriffe des Geiſtes zum Begriffe Gottes betrachtet, denn nach Leibnitz erſcheint der menſchliche Geiſt in ſeinen künſtleriſchen Handlungen als eine kleine Gottheit.**

* Principes de la nat. et de la gr. Nr. 14. pag. 717. — Chaque esprit étant comme une petite divinité dans son département. Monadol. Nr. 83. pag. 712. Les esprits étant comme de petits Dieux — Syst. nouv. Nr. 5. pag. 125.

** Zwiſchen Natur und Kunſt exiſtirt mithin derſelbe Unterſchied, der früher zwiſchen Vollkommenheit und Schönheit bemerkt wurde (S. 352). Die Natur verfolgt zunächſt geſetzmäßige Zwecke; die äſthetiſchen ſind bei ihren Bildungen ſecundär. Die Kunſt dagegen verfolgt vor Allem den äſthetiſchen Zweck und kann ihn beſſer als die Natur erreichen, da ſie einen todten Stoff formt, während jene lebendigen Stoff entwickelt. Darum iſt die Natur vollkommener, die Kunſt ſchöner. Oder ſie übertrifft die Natur, deren Vollkommenheit ſie nie erreichen kann, an „idealiſcher Schönheit.“ So will M. Mendelsſohn gegen Batteux die Kunſt von der Natur unterſchieden wiſſen, wie er gegen Baumgarten die Schönheit von der Vollkommenheit unterſchieden hatte. (Vgl. Hauptgrundſätze der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften Bd. III. S. 100 flgd.)

Sechszehntes Capitel.

Religion und Theologie.

I. Unterſchied der natürlichen und poſitiven Religion. II. Monadologie und Theologie. 1) Theismus. 2) Rationalismus und Supranaturalismus. 3) Das Uebervernünftige und Widervernünftige. III. Das Verhältniß zwiſchen der natürlichen und poſitiven Religion, Vernunft und Glaube. Bayle und Leibnitz.

Unter Religion im Allgemeinen verſtehen wir das Gottesbewußtſein im Menſchen. Wie nun jeder menſchliche Zuſtand ſeinen Grund, und zwar ſeinen zureichenden Grund haben muß, ſo auch der religiöſe. Welches iſt der letzte Grund oder Urſprung der Religion? Wir unterſcheiden hier eine zweifache Möglichkeit: entweder werden uns die Gottesbegriffe und damit die Religion von Außen gegeben, oder ſie liegen in uns ſelbſt und gehören zu unſern angebornen Ideen. Im erſten Falle wird die Religion geſchichtlich überliefert, im andern iſt ſie natürlich begründet. Die geſchichtliche Ueberlieferung weist zurück auf eine erſte urſprüngliche Mittheilung, die als ſolche keine überkommene Tradition, alſo überhaupt nicht menſchlicher, ſondern nur göttlicher Abkunft ſein kann. Der Urſprung der geſchichtlich überlieferten und geſchichtlich vermittelten Religion muß daher eine Offenbarung Gottes ſelbſt ſein. Die auf Offenbarung gegründete Religion nennen wir die geoffenbarte oder poſitive.

Sind uns aber die Gottesbegriffe urſprünglich eingeboren, ſo iſt es nicht die äußere Mittheilung und geſchichtliche Erziehung, ſondern die natürliche Vernunft „la lumière naturelle“, wie Leibnitz ſagt, woraus Gottesbewußtſein und Religion hervorgehen. Mit der Aufklärung jenes natürlichen Lichtes, mit der Ausbildung jener angebornen Gottesbegriffe, erhellt ſich unſer Gottesbewußtſein, entwickelt ſich die Religion. Die ſo begründete Religion nennen wir die natürliche, weil ſie auf angebornen Ideen, alſo auf einer urſprünglichen Naturanlage beruht; ſie heißt Vernunftreligion, weil jene angebornen Ideen Vernunftanlage, das Naturell unſerer Intelligenz ſind. Mithin müſſen wir, was den Urſprung der Religion betrifft, die natürliche Religion von der geoffenbarten (geſchichtlichen), die Vernunftreligion von der poſitiven unterſcheiden. Der Erklärungsgrund der natürlichen Religion iſt pſychologiſch, denn die angeborne oder natürliche Gottesidee iſt ein Attribut der menſchlichen Seele; der Erklärungsgrund der poſitiven Religion iſt theologiſch, denn die Begriffe von Gott gelten hier für Offenbarungen oder unmittelbare Aeußerungen des göttlichen Weſens.

I. Unterſchied der natürlichen und poſitiven Religion.

Darin alſo ſtimmen die natürliche und poſitive Religion überein, daß beide die Lehre von Gott und göttlichen Dingen, d. h. Theologie zu ihrem Inhalte haben; daß ſie die Begriffe von Gott, d. h. die Elemente der Theologie, nicht als willkürlich gemachte Vorſtellungen, ſondern als nothwendig gegebene betrachten. Aber wodurch ſie uns gegeben ſind, dieſe Vorſtellungen von Gott, und was für eine Nothwendigkeit ſie begründet, darin ſtimmt die natürliche Religion anders als die poſitive. Die Verſchiedenheit beider betrifft zunächſt nur den Urſprung oder die Geneſis der Religion. Sie trennen ſich in ihren Ausgangspunkten, und es iſt wohl möglich, daß ſie in einem gemein-

ſamen Ziele zuſammenkommen. Der Unterſchied, der in Rückſicht jener erſten Bedingungen ſtattfindet, macht zunächſt noch keinen Gegenſatz in den Reſultaten. Dieſelben Religionswahrheiten können uns ja von der Natur eingepflanzt und von Gott offenbart ſein. Und geſetzt, daß die ganze Natur ſelbſt eine Offenbarung Gottes iſt, ſo ſind die Naturwahrheiten zugleich göttliche Offenbarungen, und damit erklärt ſich auch die natürliche Religion in unſerer Seele als göttlichen Urſprungs. Wir behaupten keineswegs, daß die natürliche Religion und die poſitive ſich zu einander wie congruente Größen verhalten: wir beſtreiten nur, daß ſie ſich ſogleich wie entgegengeſetzte verhalten müſſen. Es ſoll nicht ſofort ausgemacht ſein, daß ſie einander toto genere widerſprechen und vollkommen ausſchließen. Ihr Verhältniß, ſo weit wir es bis jetzt beſtimmt haben, kann ein poſitives, es kann auch ein negatives ſein: es gilt bis auf Weiteres für problematiſch.

Die leibnitziſche Philoſophie kann die Religion nur *pſychologiſch* erklären. Ihr Standpunkt iſt die *natürliche Religion*. Das Fundament ihrer Religionsphiloſophie iſt der *natürliche* (angeborne) *Gottesbegriff*. Wie ſie in der natürlichen Verfaſſung der menſchlichen Seele die Elemente der Schönheit, Kunſt, Moral entdeckt, ſo entdeckt ſie eben hier auch die Elemente der Religion. Wie ſie aus urſprünglichen Seelenkräften alle unſere Wahrheiten herleitet, ſo auch die *Religionswahrheiten*. Mit dem Inſtincte nach Aufklärung und Glückſeligkeit iſt auch *das Streben nach Gott* der menſchlichen Seele eingeboren. Und dieſes naturgemäße Streben bildet den Grundzug der Religion. Daher entwickelt ſich mit der Seele auch die Religion, ſie beginnt, wie alles Menſchliche, mit der dunkeln Vorſtellung, dem Gefühle, dem Inſtinct, und ſie endet mit der klaren und deutlichen Erkenntniß. Die Entwicklung der Religion iſt deren Aufklärung. Den Ausgangspunkt bildet ein *dunkles Gottesbewußtſein* oder *Gottesgefühl*, das Ziel beſteht in dem *aufgeklärten*

Gottesbewußtsein oder in der Gotteserkenntniß. Gotteserkenntniß ist Theologie. Mithin ist unter diesem Gesichtspunkte Theologie nichts Anderes, als entwickelte, aufgeklärte, wissenschaftlich ausgebildete Religion, wie die Religion als das natürliche, elementare Gottesgefühl eine dunkle Theologie bildet. Es ist daher wohl zu bemerken, daß bei den leibnitzischen Begriffen noch kein eigentlicher Unterschied zwischen Religion und Theologie herauskommt.

Was die natürliche Religion und natürliche Theologie betrifft, so hat Leibnitz das System begründet und die Richtung vorgezeichnet, worin sich die ganze deutsche Aufklärung bis Lessing fortbewegt. Die Religion der Aufklärung ist die aufgeklärte, deren Fundament die natürliche ist. Was aber das Verhältniß der natürlichen und geoffenbarten Religion betrifft, so behauptete Leibnitz nicht deren Einerleiheit, sondern er suchte im harmonistischen Geiste seiner Philosophie deren Uebereinstimmung, während sich im Fortgange der Aufklärung dieses positive Verhältniß mehr und mehr auflöste und die natürliche Theologie mit der positiven in Grenzstreitigkeiten, dogmatische Differenzen, zuletzt in offene Gegensätze verwickelt wurde.

Wenn es sich nur um den Gesichtspunkt handelt, unter welchem die leibnitzische Theologie aufgefaßt werden muß, so unterscheiden wir zuvörderst genau das System der natürlichen Religion an sich von seinem Verhältniß zur positiven. Es ist nachgerade ein festes Vorurtheil geworden, die leibnitzische Theologie insgesammt für den schwächsten Theil des Systems zu erklären, was so viel heißt, als jeden strictен und folgerichtigen Zusammenhang zwischen dem leibnitzischen System und seiner Theologie bestreiten. Schon zu den Zeiten des Philosophen wollten Einige die Theodicee für ein bloßes Kunststück halten, womit es Leibnitzen nicht wirklich Ernst gewesen sei; und selbst Lessing, der den Zusammenhang zwischen den Principien der

Monadologie und der Theodicee genau begriff, und auf das Bündigſte gerade in den bedenklichſten Punkten nachwies, konnte die Urtheile der Nachwelt nicht ſo weit berichtigen, daß man ſich in dieſer Rückſicht über Leibnitz, ich will nicht ſagen richtiger, ſondern nur bedächtiger ausdrückte. Man fährt fort, Leibnitzens Theologie für ein Machwerk zu halten, welches ſeinem philoſophiſchen Syſteme nicht angemeſſen ſei und demſelben beſſer niemals hinzugefügt worden wäre. Worin ſucht oder findet man aber dieſe augenfällige Schwäche, die den Philoſophen der Principloſigkeit ſchuldig macht: einer Principloſigkeit, die man auf die Rechnung ſeines Verſtandes oder gar, wie Manche wollen, auf die ſeines Gewiſſens ſetzen müßte? In dem Syſteme der natürlichen Theologie als ſolchem? Dieſes Syſtem war das unſerer geſammten Aufklärung, auch dasjenige Leſſings. Oder nur in dem Vermittlungsverſuche, den Leibnitz in Rückſicht der geoffenbarten, kirchlich ſtabilirten Theologie damit anſtellte? Dieſe harmoniſtiſche Tendenz lag in der Neigung ſeines Syſtems, und dieſe Neigung war in dem Geiſte ſeines ganzen Zeitalters begründet, welches die Verſöhnung oder wenigſtens das Gleichgewicht der religiöſen Gegenſätze anſtrebte. Damit würden freilich die Vorwürfe, die auf Leibnitz zielen, nicht gehoben, ſondern nur collektiviſch gemacht und auf ganze Zeitalter ausgedehnt ſein; es wäre damit nur bewieſen, daß die Schwäche der leibnitziſchen Theologie nicht eine perſönliche Schwäche war, ſondern eine Art Schickſal, dem dieſer Philoſoph mit vielen andern unterliegen mußte.

II. Monadologie und Theologie.

Unterſuchen wir daher die Sache ſelbſt ohne Rückſicht auf die geſchichtlichen Umſtände. Wie verhält ſich die leibnitziſche Theologie zu den Principien ſeines Syſtems? Es wird behauptet: der Gottesbegriff, welchen Leibnitz

ſeiner Theologie zu Grunde legt, paſſe nicht zu der Monadenlehre; Gott und die Monaden ſeien heterogene oder gar widerſprechende Begriffe; auf den Gottesbegriff gründe Leibnitz ſeine Theologie, auf den Monadenbegriff Metaphyſik und Philoſophie; darum ſeien Theologie und Philoſophie urſprünglich verſchiedene Stücke, welche Leibnitz künſtlich und „loſe" componirt habe, und dieſes ſo componirte Syſtem ſei in keinem Fall einmüthig, in jedem Falle bedenklich und im äußerſten geradezu ungereimt. Die Monadenlehre, ſtreng und folgerichtig entwickelt, kennt nur ein Princip, die Monaden, und als deſſen höchſte Conſequenz die Monadenordnung oder die Weltharmonie. Die Weltharmonie ſei darum nach Leibnitz die höchſte Idee, welche er für das Abſolute oder für Gott ſelbſt hätte erklären müſſen. Auf die Frage: woher die Harmonie? konnte Leibnitz nur antworten: ſie folgt nothwendig aus den Monaden, weil ſie urſprünglich darin liegt. Auf die Frage: woher die Monaden? konnte er nur antworten: ſie ſind von Ewigkeit zu Ewigkeit; die Frage nach ihrem Urſprunge iſt daher unmöglich. So, behauptet man, mußte folgerichtig der leibnitziſche Gott Weltordnung (Harmonie), die leibnitziſche Theologie Pantheismus ſein. Wirklich? Leibnitz hätte zufolge ſeiner Principien das behaupten müſſen, wogegen ſich dieſe Principien mit aller Macht ſträubten? So ſehr hätte in Leibnitz der Verſtand den Neigungen widerſprochen? Den Neigungen, die doch nach des Philoſophen eigener Erklärung den Vorſtellungen ſtets conform ſind? Seine Vorſtellungsweiſe hätte pantheiſtiſch ſein müſſen, während ſeine Neigung es nicht war?

Der leibnitziſche Gottesbegriff iſt mit der Weltharmonie nicht indentiſch. Die erſten Grundſätze dieſer Philoſophie verbieten eine ſolche Identität: denn Gott iſt ein Weſen, die Weltharmonie dagegen iſt ein Verhältniß. Aber die wohlverſtandene Monadenlehre und die wohlverſtandene Weltharmonie

ſchließen den leibnitziſchen Gottesbegriff ſo wenig aus, daß ſie ihn vielmehr fordern und nothwendig machen; ja die leibnitziſche Philoſophie wäre ohne folgerichtigen Schluß, wenn ihr dieſer Begriff fehlte. Was iſt die Weltharmonie? Das continuirliche Stufenreich von Entelechieen oder Monaden, das in unendlich kleinen Differenzen von den niedern Kräften zu den höhern fortſchreitet. Offenbar zielt dieſes Stufenreich auf eine *höchſte Kraft*, die ſchlechterdings nicht mehr durch eine höhere überboten werden kann. Dieſe höchſte Kraft muß *exiſtiren*, denn das Stufenreich der Dinge wäre ſonſt ohne Ziel, die Entwicklung in der Welt ohne Zweck, und „was ſich entwickelt," ſagt Leſſing, „muß ſich zu *Etwas* entwickeln." Weil jede Monade nach einer höhern ſtrebt, ſo muß es eine *höchſte Monade* geben, wodurch das Stufenreich der Dinge vollendet und die Weltharmonie erfüllt wird. Dieſe höchſte Monade iſt die abſolute oder *Gott*. Jede Entwicklung verlangt eine höchſte Stufe: ſo verlangt das Stufenreich der Weſen ein höchſtes Weſen, alſo die Monaden eine abſolute Monade. Ohne dieſe wäre die ganze Monadenlehre nichtig, denn die Kraft, die in den Monaden wirkt, wäre ziellos. Wie jede Monade nach der höhern und damit zugleich nach der höchſten (Gott) ſtrebt, ſo ſtrebt die Monadologie nach der Theologie, und man muß nicht wiſſen, was die Monadologie eigentlich will, wenn man die Theologie als ein überflüſſiges oder gar ungereimtes Parergon derſelben anſieht. Das Stufenreich der Dinge ohne Gott vorſtellen heißt, den Comparativ ohne Superlativ denken. Auch im Geiſte von Leibnitz ſelbſt geht der Gottesbegriff der Monadenlehre voraus und begleitet ſie auf jedem ihrer Schritte.

1) *Theismus.*

Gott iſt die höchſte Monade. Von dieſer muß gelten, was von jeder Monade gilt, daß ſie von allen übrigen unterſchieden

iſt. Als Monade bildet Gott ein Weſen für ſich. Dieſer Begriff, der das göttliche Weſen von allen übrigen diſtinguirt und abgrenzt, nennt ſich Theismus. Die leibnitziſche Theologie iſt daher weſentlich Theismus. Auch leuchtet ſofort ein, daß Gott als Monade ein einziges Weſen ſein muß, und demnach beſtimmt ſich der leibnitziſche Theismus näher als Monotheismus. Dieſer Theismus nun widerſpricht der Monadenlehre ſo wenig, daß er vielmehr in ihrer Anlage begründet iſt und von dem Begriff der Monade als ein nothwendiges Integral gefordert wird. Wir können uns im Geiſte von Leibnitz die Monaden vorſtellen als ein continuirliches Stufenreich von Weſen, deſſen äußerſte Grenzen dieſſeits der niedrigſten Monade das Nichts und jenſeits der relativ höchſten Gott ſind. Gerade dieſe Anſchauung ſetzt Leibnitz als die ſeinige dem Pantheismus und der Lehre von der Weltſeele gegenüber: „Es giebt überall Stufen. So finden ſich unendlich viele Grade zwiſchen irgend einer Bewegung und der vollkommenen Ruhe, zwiſchen der Härte und der abſoluten Flüſſigkeit, die ohne alle Widerſtandskraft iſt: zwiſchen Gott und dem Nichts. — Und darum iſt es ungereimt, wenn man nur ein einziges thätiges Princip, nämlich die Weltſeele (die eine Subſtanz), und nur ein einziges paſſives Princip, nämlich die Materie, annehmen will.“ *

Iſt aber Gott die höchſte Monade, ſo iſt er die höchſte Kraft, über welche hinaus keine höhere gedacht werden kann. Sie könnte und müßte gedacht werden, die höhere Kraft, ſo lange die gegebene beſchränkt iſt. Denn jede beſchränkte Kraft läßt ſich ſteigern, und es läßt ſich ein höherer Grad von Perfection vorſtellen. Darum mußte es jenſeits des Menſchen höhere Geiſter oder Genien geben. Darum muß Gott als das höchſte Weſen

* Il y a une infinité de dégrés entre Dieu et le néant. Considérations sur l'esprit universel. pag. 182.

ohne Schranke, und weil die Schranke das Princip der Materie ist, ohne Materie gedacht werden. „Dieu seul est au dessus de toute la matière“ sagt Leibnitz in seinen Betrachtungen über das Princip des Lebens.* Mit der Materie fehlt auch das passive Princip oder die leidende Kraft: darum muß Gott als reine Thätigkeit, als actus purus, wie die Scholastiker im Verstande des Aristoteles sagten, begriffen werden. „Gott allein,“ schreibt Leibnitz an Wagner, „ist von der Materie wahrhaft frei, denn er ist reine Thätigkeit und ohne alle leidende Kraft, die sonst überall das Wesen der Materie ausmacht.“ **

Als das höchste Wesen muß demnach Gott schlechterdings schrankenlos und immateriell sein. Er übertrifft alles Beschränkte, Körperliche, Individuelle. Nennen wir den Inbegriff alles Beschränkten die Welt, so ist nach den Begriffen Leibnitzens Gott nothwendig supramundan oder transscendent. Nennen wir den Inbegriff alles Körperlichen die Natur, so ist Gott supranatural. Dieser Supranaturalismus bildet ein eben so nöthiges Requisit der leibnitzischen Theologie und ihres Theismus, als dieser Theismus nothwendig zur Monadenlehre gehört.

2) Rationalismus und Supranaturalismus.

Um den leibnitzischen Theismus, der die theologischen Begriffe der deutschen Aufklärung beherrscht, richtig zu verstehen, muß man sich klar machen, wie hier die rationelle und supranaturalistische Richtung nothwendig zusammentreffen. Der Gottesbegriff ist natürlich begründet, denn er erhellt aus der natürlichen Erkenntniß der Dinge, die nicht anders gedacht werden können, denn als Monaden, welche, weil sie eine continuirliche Stufenreihe bilden, nothwendig

* Consid. sur le principe de vie. pag. 432.

** Ep. ad Wagnerum de vi activa corporis IV. pag. 466.

auf ein höchſtes Weſen hinweiſen. Die Grundlage der leibnitziſchen Theologie beſteht mithin in natürlichen Begriffen, und der Theismus, der auf dieſen beruht, iſt ſeinem Principe nach rationell. Aber das höchſte Weſen, weil es die Stufenreihe der Dinge vollendet, überſteigt alles Relative und Beſchränkte, die Welt und die Natur. Die leibnitziſche Theologie transſcendirt darum die natürlichen Begriffe, und jener rationell begründete Theismus wird in ſeiner Spitze ſupranaturaliſtiſch. Aus dieſem Grunde bezeichnen wir die natürliche Theologie, den Theismus, welchen Leibnitz einführt und die Aufklärung fortpflanzt, als einen rationellen oder verſtändigen Supranaturalismus. Rationell iſt dieſer Theismus, weil wir im Lichte unſerer Vernunft begreifen, daß Gott iſt, weil dieſe (dunkler oder deutlicher erkannte) Vernunftwahrheit den Grund der Religion oder des Glaubens an den einen Gott ausmacht. Supranaturaliſtiſch iſt dieſer Theismus, weil ſein Gott übernatürlich und überweltlich iſt. Endlich verſtändig iſt dieſer Supranaturalismus aus dem einfachen Grunde, weil wir aus natürlichen Begriffen einſehen, daß Gott, als das höchſte aller Weſen, nothwendig übernatürlich und überweltlich ſein müſſe. Dieſer verſtändige Supranaturalismus, welcher den durchgängigen Charakter der natürlichen Theologie beſtimmt, unterſcheidet ſich ſehr von dem rechtgläubigen. Hier nämlich gilt das Uebernatürliche in Gott als ein Unbegreifliches, als ein Myſterium, das alle Vernunftbegriffe zu nichte macht, indem es ihnen widerſpricht. Dort gilt das Uebernatürliche in Gott als ein Unbegriffenes, als ein Superlativ, der unſere Vernunftbegriffe überſteigt, ohne ihnen zu widerſprechen. Denn wir begreifen aus dem Geſichtspunkte der natürlichen Theologie vollkommen, daß ein ſolches ſuperlatives, höchſtes, unſerer Vernunft überlegenes Weſen exiſtiren müſſe. Wie der Superlativ zum niedern Grade, ſo verhält ſich der göttliche Geiſt zum menſchlichen.

3) Das Ueber- und Widervernünftige.

Da nun die Natur auch die natürliche Vernunft und diese die menschliche in sich begreift, so ist der Supranaturalismus zugleich Suprarationalismus. Zwischen Gott und Vernunft muß nach Leibnitzens theologischen Begriffen dasselbe Verhältniß existiren, als zwischen Gott und Natur. Dieses Verhältniß ist kein Widerspruch, sondern eine Steigerung. Gott übersteigt die (menschliche) Vernunft, ohne ihr zu widersprechen: das göttliche Wesen ist übernatürlich, aber nicht naturwidrig; ebenso ist es übervernünftig, aber nicht vernunftwidrig. Gott verhält sich zum Menschen in analoger Weise, wie der Mensch zu einem Wesen niedern Ranges, etwa zum Thier oder zur Pflanze. Die menschliche Vernunft ist höher, als die thierische: so ist die göttliche höher, als die menschliche. Und in dieser Rücksicht übersteigt Gott die Vernunft: er ist als das höchste (schrankenlose) Wesen übernatürlich und als die höchste (schrankenlose) Vernunft über jede beschränkte (menschliche) Vernunft erhaben. Die Unterscheidung daher zwischen dem Uebervernünftigen (ce qui est au dessus de la raison) und dem Widervernünftigen (ce qui est contre la raison) ist nicht, wie man häufig gesagt hat, ein Kunstgriff, den Leibnitz zu Gunsten der positiven Glaubenslehre macht, sondern eine durch seinen Theismus nothwendig geforderte Distinction, wie dieser Theismus selbst geboten ist durch die Monadenlehre. Wir wollen den bezeichneten Unterschied genau feststellen. Widervernünftig ist, was der Vernunft als solcher widerspricht. Uebervernünftig ist, was die beschränkte oder relative Vernunft übersteigt. Die Vernunft als solche besteht in absoluten Wahrheiten, die beschränkte Vernunft in relativen. Absolute Wahrheiten gelten unbedingt, relative dagegen bedingt. Die einen sind immer wahr, die andern nur unter gewissen Umständen; jene können nie anderes

ſein, die Bedingungen mögen ſein, welche ſie wollen, die andern können auch anders ſein, wenn die Bedingungen andere ſind, unter denen ſie ſtattfinden. Von jenen iſt das Gegentheil nie möglich, ſie ſind daher unbedingt nothwendig; von dieſen iſt auch das Gegentheil denkbar, ſie ſind daher nur in eingeſchränkter, bedingter Weiſe nothwendig. Die unbedingte Nothwendigkeit gilt von allen Vernunftwahrheiten, die auf dem Satze der Identität beruhen und ſo ſicher ſtehen, als der Satz A = A. Die bedingte Nothwendigkeit gilt von allen Erfahrungswahrheiten, die auf dem Satze des zureichenden Grundes beruhen, und deßhalb nur eine relative und unvollſtändige Gültigkeit haben, weil die Gründe einer Thatſache niemals ganz erſchöpft werden können. Die Nothwendigkeit der Vernunftwahrheiten iſt die metaphyſiſche (logiſche, geometriſche). Die Nothwendigkeit der Erfahrungswahrheiten iſt die phyſikaliſche. Der Sinn der leibnitziſchen Diſtinction wird daher am beſten ſo formulirt werden: widervernünftig iſt, was den Vernunftwahrheiten und deren metaphyſiſcher (logiſcher, geometriſcher) Nothwendigkeit widerſpricht; übernünftig dagegen, was über die Erfahrungswahrheiten und deren phyſikaliſche Nothwendigkeit hinausgeht. Offenbar kann etwas den Horizont der menſchlichen Erfahrung überſteigen, ohne deßhalb ungereimt zu ſein und den erſten Vernunftprincipien zu widerſprechen. Der Horizont unſerer Erfahrung iſt beſchränkt. Es giebt mithin ein Jenſeits der Erfahrung. Hier können aus andern Bedingungen andere Thatſachen folgen, als welche uns in natura gegeben ſind, aber niemals können dieſe Thatſachen den Geſetzen der Logik und Mathematik widerſtreiten. Das Uebervernünftige iſt möglich; das Unvernünftige niemals. Beide freilich ſind unbegreiflich oder irrational, aber in ſehr verſchiedener Weiſe. Das Uebervernünftige iſt unbegreiflich, weil es von uns nicht begriffen werden kann. Das Widervernünftige iſt unbegreiflich, weil es

überhaupt nicht begriffen werden kann. Jenes iſt göttlich; dieſes abſurd. Und ſo gilt der leibnitziſche Satz: das Uebervernünftige iſt nicht widervernünftig.*

III. Verhältniß zwiſchen der natürlichen und geoffenbarten Religion. Vernunft und Glaube.

Bayle und Leibnitz.

Auf dieſen Satz ſtützt ſich die erſte Aufgabe der Theodicee, nämlich der Verſuch, die natürliche Religion mit der geoffenbarten, den Glauben mit der Vernunft zu vermitteln, und in eben jenem Satze liegt der Mittelpunkt der zwiſchen Leibnitz und Bayle geführten Controverſe. In den neuen Verſuchen über den menſchlichen Verſtand vertheidigte Leibnitz gegen Locke: daß die Vernunft und ihre Principien des Menſchen urſprüngliche Geiſteskraft ſeien. In der Theodicee vertheidigt er gegen Bayle: daß die Religion eine Sache der Vernunft ſei, und darum niemals zwiſchen beiden ein unauflöslicher Gegenſatz oder ein Dilemma entſtehen könne. Bayle wollte den Gegenſatz beider. Der Glaube ſei mit der Vernunft niemals in Harmonie zu bringen, er widerſpreche der Vernunft, wie dieſe dem Glauben. Das Uebervernünftige ſei zugleich widervernünftig. Und es gebe in dieſem unvermeidlichen Dilemma zwiſchen Vernunft und Religion keine andere Auskunft, als daß der Religion die Vernunft blind untergeordnet werde. Dieſe blinde Unterordnung nannte der Skeptiker „den Triumph des Glaubens.“ Wird die Vernunft rege, ſo muß ſie die Religionswahrheiten unterſuchen, bezweifeln und dadurch den Glauben vernichten. Soll der Glaube beſtehen, ſo darf der Zweifel nicht aufkommen, und die Vernunft muß ſchweigend gehorchen. Ueber das Ver-

* Vgl. Theodicée. Discours de la conformité de la foi avec la raison. Nr. 23. pag. 486.

hältniß von Glaube und Vernunft urtheilt der skeptiſche Bayle ähnlich, als der gläubige Tertullian. Beide erklären den Glauben für unbegreiflich; ſie machen in dem Unbegreiflichen nicht die feine Diſtinction des Ueber- und Widervernünftigen; ſie ſetzen in den entſchiedenen Gegenſatz zur Vernunft den Triumph, ja das Kriterium des Glaubens. „Credo quia absurdum“ hatte Tertullian geſagt. „Daß Chriſtus, der Sohn Gottes, geſtorben, das iſt glaubhaft, weil es ungereimt iſt; daß er von den Todten auferſtanden, das iſt gewiß, weil es unmöglich iſt.“* — Indeſſen anders triumphirt der Glaube bei dem Kirchenlehrer der alten Zeit, anders bei dem Skeptiker der modernen. Was Bayle „den Triumph des Glaubens“ nennt, das iſt ein doppelſeitiges, diplomatiſches Urtheil, welches die Niederlage des Glaubens verſchweigt. Bayle giebt zum Scheine die Vernunft unter den Glauben gefangen, damit der Glaube um ſo deutlicher als das Gefängniß der Vernunft erſcheine. Iſt der Glaube ſeiner Natur nach vernunftwidrig, ſo iſt es ja klar, daß die Vernunft mit dem Rechte ihrer Natur ungläubig ſein darf. Iſt ſich die Vernunft ihrer Rechte bewußt, ſo wird es nicht fehlen, daß ſie dieſe Rechte gebraucht, die ſie nur ſo lange nicht ausübt, als ſie dieſelben nicht kennt. Das iſt der große Unterſchied zwiſchen dem Zeitalter eines Bayle und dem eines Tertullian. Die Welt, in der Bayle lebte, wollte, wie dieſer ſelbſt, lieber mit der Vernunft ungläubig, als mit dem Glauben unvernünftig ſein.

* Tertullianus de carne Christi: Mortuus est Dei filius, credibile est quia ineptum; et sepultus revixit, certum est, quia impossibile. Leibnitz will dieſe, wie er ſagt, witzige Stelle nur von der ſcheinbaren Ungereimtheit, von der ſcheinbaren Unmöglichkeit verſtanden wiſſen, weil er für ſeine Diſtinction die Autorität des Kirchenlehrers nicht einbüßen möchte. Vgl. Théod. Discours etc. Nr. 50. pag. 493.

Aus dieſem bedrohlichen Dilemma zwiſchen Unglaube und Unvernunft ſucht Leibnitz in dem Vernunftglauben, in der Vernunftreligion die einzig mögliche Rettung. Vernunftglaube iſt nur dann möglich, wenn die Vernunft den Glauben begreifen, wenn der Glaube mit der Vernunft übereinſtimmen kann. Nun enthält die geoffenbarte Religion in ihren Glaubensſätzen ohne Zweifel viel Unbegreifliches (Irrationales). Wie ſoll das Unbegreifliche mit der Vernunft vereinigt und von dieſer begriffen werden können? Nur durch jene Diſtinction, die Leibnitz nicht auf Koſten ſeiner Grundſätze erfindet, ſondern die ihm kraft derſelben geboten iſt. Was in dem Unbegreiflichen widerſinnig iſt, das iſt niemals Glaubensſache, und was nicht unvernünftig oder undenkbar iſt, das gilt als übervernünftig. Von dem Uebervernünftigen begreifen wir ſehr wohl, daß es iſt, denn wir begreifen ſehr wohl, daß es höhere Weſen als wir, alſo auch eine höhere Vernunft als die unſrige geben müſſe. Wir begreifen aber von dem Uebervernünftigen auch nur, daß es iſt, nicht warum es ſo iſt, oder, wie Leibnitz ſagt, wir begreifen nur das ὅτι, nicht das διότι. Das Uebervernünftige (Supranaturale) darf und ſoll geglaubt werden, das Unvernünftige niemals. Das iſt der Kanon, nach welchem die Kritik der geoffenbarten Religion von Seiten der geſammten Aufklärung geübt wird. Die Offenbarung gilt inuerhalb der Grenzen der göttlichen Vernunft, die mit der menſchlichen übereinſtimmt oder dieſelbe überſteigt, aber ihr niemals zuwiderläuft. Die natürliche Religion beſteht nur innerhalb der Grenzen der menſchlichen Vernunft. Mithin beſtimmt ſich das Verhältniß zwiſchen Offenbarung und Vernunftreligion ſo, daß in der poſitiven Religion die natürliche mitenthalten iſt und außer dieſer noch andere Glaubensmaterien, welche die menſchliche Vernunft transſcendiren. Aber als der echte Kern und Mittelpunkt der Offenbarung gilt die Vernunftreligion bei Leibnitz, wie bei der Aufklärung im Ganzen. Der Fortſchritt,

welchen die Aufklärung innerhalb der von Leibnitz gezogenen Grenzen macht, beſteht darin, daß ſie das Gebiet des Uebervernünftigen mehr und mehr einſchränkt, dieſes Prärogativum der poſitiven Religion mehr und mehr verkürzt, und die Offenbarung auf das Maaß der Vernunftreligion zurückführt. Was bei Leibnitz als *übervernünftig* gilt oder gelten möchte, wird ſpäter als *widervernünftig* angeſehen. Gerade die ſpecifiſchen Glaubenswahrheiten des Chriſtenthums, die Menſchwerdung, die Trinität, die Wunder u. ſ. f., welche Leibnitz über die Vernunft ſetzte, werden ſpäter der Vernunft entgegengeſetzt und dadurch ihrer Glaubwürdigkeit beraubt. So löst ſich im Fortgange der Aufklärung mehr und mehr jenes harmoniſche Verhältniß auf zwiſchen Vernunftglaube und Offenbarung, natürlicher und geoffenbarter Theologie, welches Leibnitz mit ſo vielem Eifer geſucht und fürs Erſte geſtiftet hatte, indem er dem Geiſte ſeiner Philoſophie und ſeines Zeitalters folgte. Es geſchah, was in ſolchen Fällen die Geſchichte noch nie unterlaſſen hat. Ein mächtiger und tiefſinniger Geiſt ſchlichtet auf einen Augenblick den Zwiſt zwiſchen Philoſophie und Religion, oder beſſer geſagt, zwiſchen dem ungeſchriebenen und dem geſchriebenen Glauben, und in einem ſolchen Augenblick iſt der Eindruck jener *ſeltenen* Harmonie der überwiegende. Indeſſen dieſe Verſöhnung, die alle übrigen in ſich ſchließt, iſt das Ziel, worum wir kämpfen; es ſoll immer von Neuem wieder gewonnen, immer von Neuem wieder erſtrebt werden. Die loſe Verbundenen trennen und entzweien ſich aufs Neue, und an die Stelle ihrer Harmonie tritt der Gegenſatz in geſteigerter Spannung, bis endlich die Geſchichte wieder in einem eminenten Kopfe den Ausweg aus jenem heilloſen Dilemma und die Mittel der höhern Löſung findet. Die poſitive Religion erhebt ſich gegen die natürliche, die ihr Lehrgebäude aus eigenen Mitteln aufführen will, ſie ſieht in dem Vernunftglauben nur Unglauben, den ſie bekämpft mit allen den Mitteln, welche in ſolchen Fällen die

Vernunftgründe erſetzen müſſen. Dieſes Schickſal erfährt die Aufklärung nach Leibnitz in Chriſtian Wolf. Die Vernunftreligion rüſtet ſich gegen die poſitive und bedroht mit den Waffen der Logik und Kritik nicht weniger als Alles, worin ſich die geoffenbarte Religion von der natürlichen unterſcheidet. Dieſen Gegenſatz gegen das poſitive Chriſtenthum ergreift die Aufklärung nach Wolf in Samuel Reimarus. Und dieſer auf die Spitze getriebene Gegenſatz zwiſchen der natürlichen und geſchichtlichen Religion findet ſeine höhere Löſung in Leſſing, der es zugleich über ſich nahm, den Wolfenbüttler Fragmentiſten der Welt bekannt zu machen. Dies war in ſeinen weſentlichen Zügen der Verlauf, den innerhalb der deutſchen Aufklärung das Verhältniß zwiſchen Vernunft und Glaube genommen hat. Leibnitz ſtiftet eine Harmonie, welche Reimarus auflöst und Leſſing wiederherſtellt, indem er ſie tiefer und feſter begründet. Einen ähnlichen Verlauf erlebt der Streit zwiſchen Vernunftreligion und Offenbarung oder Bibelglaube in dem kantiſchen Zeitalter, einen noch ähnlichern in dem unſrigen. Dieſe Analogieen der Geſchichte, denen wir noch mehr an die Seite ſetzen könnten, haben wir deßhalb angeführt, damit ſie unſer Urtheil über die leibnitziſche Theologie unterſtützen und die vorgefaßten Urtheile der Andern aufmerkſam machen. Aufmerkſam nämlich darauf, daß öfters im Gange der Geſchichte ein ſolcher Vergleich zwiſchen Vernunft und Offenbarung gemacht und wieder aufgelöst worden iſt, wie ihn Leibnitz im Sinne ſeines Zeitalters geſtiftet haben wollte. Die Vorwürfe gegen die Theodicee werden ſich zurückhalten oder wenigſtens leichter wiegen, wenn man bedenkt, daß ſie auch andere grundlegende Syſteme treffen. Es iſt nicht wahr, daß die Theodicee im Ganzen den Principien der leibnitziſchen Philoſophie widerſpricht: wir haben gezeigt, wie ihre Hauptbegriffe vielmehr aus den Grundſätzen des Syſtems ſelbſt hervorgehen; und ſollten in der Theodicee Widerſprüche

ſtattfinden, ſo ſind es ſolche, die das ganze Syſtem angreifen. Im Weſentlichen hat Leibnitz mit ſeiner Theodicee ſeiner Philoſophie Nichts vergeben. Wenn man aber ſagt, er habe der Aufklärung zu viel damit vergeben, ſo iſt nur ſo viel wahr, daß er der Aufklärung nicht vorgegriffen hat und darum nicht vorgreifen konnte, weil er ſie begründete.

Siebenzehntes Capitel.

Die natürliche Religion. Der menschliche Geist und Gott.

Religion und Moral. Der Glaube und seine Entwicklung. Die Idee Gottes und der Humanität. Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Die natürliche und die christliche Religion.

Innerhalb der Grenzen der natürlichen Vernunft, welche die menschliche in sich schließt, gilt die natürliche Religion, jenseits jener Grenzen die geoffenbarte. Die natürliche Vernunft sagt uns, daß alle Dinge Kräfte sind, daß jede Kraft nach der höhern, und darum nach der höchsten strebt. Die höchste Kraft ist Gott. Mithin streben alle Wesen nach Gott. Aber nur in der menschlichen Seele wird dieses Streben empfunden, gefühlt, gewußt; und in dem gefühlten Streben nach Gott, in der bewußten Neigung nach dem Höchsten, besteht das Wesen der Religion. Dieses Streben, das in seinen ersten Regungen instinctiv erscheint, bildet das einfache Element aller Religion, und die natürliche Religion ist darum die psychologische Grundlage aller positiven. Aus dem Streben nach Glückseligkeit und menschlicher Vollkommenheit entwickelte sich die Moral; aus dem Streben nach dem Göttlichen entwickelt sich die Religion. Da nun Gott das allervollkommenste Wesen ist, so erhellt hieraus

das Verhältniß zwiſchen Moral und Religion, wie es unter dem Geſichtspunkte der leibnitziſchen Philoſophie und der Aufklärung überhaupt beſteht. Die Moral ſtrebt nach der Vollkommenheit im menſchlichen, alſo beſchränkten Sinne des Worts, die Religion ſtrebt nach der Vollkommenheit im unbedingten Sinne; jene handelt nach einem relativ höchſten Zwecke, dieſe nach dem abſolut höchſten. Darum verhalten ſich Moral und Religion, wir wollen nicht ſagen, wie das Niedere zu dem Höhern, ſondern wie das Höhere zu dem Höchſten. Die Moral befindet ſich auf dem directen Wege zur Religion, und dieſe erfüllt die Moral, indem ſie dieſelbe vollendet. Sie gehen beide einen gemeinſamen Weg: die Moral muß ſich nach dem Gange ihrer naturgemäßen Entwicklung zur Religion verklären, und die Religion muß unter allen Umſtänden moraliſch handeln. Denn das moraliſche Handeln folgt dem höchſten Inſtincte, der zuletzt kein anderer ſein kann, als der ſich auf das höchſte Object oder auf Gott ſelbſt richtet. Wenn nun der Wille, wie er nicht anders kann, jenem höchſten Inſtincte, dem göttlichen, gemäß handelt, ſo iſt die ſo bedingte Moral ägual der Religion. So iſt die tiefſte Wurzel der Moral zugleich diejenige der Religion, und wenn es ſich um die höchſte Vorſtellung und um das höchſte Streben handelt, welches die menſchliche Seele erfüllt und treibt, ſo leuchtet ein, daß hier die natürliche Moral und die natürliche Religion eine vollkommene Gleichung bilden.

Jedes Streben iſt bedingt durch eine Vorſtellung. Der Inſtinct iſt ein angebornes Streben, welches bedingt iſt durch eine angeborne Vorſtellung. So iſt der religiöſe Inſtinct bedingt durch die angeborne Idee Gottes. Angeboren iſt uns die Vorſtellung von Gott, weil ſie urſprünglich in unſerm Weſen liegt, weil wir kraft unſerer Natur nach dem Höchſten ſtreben, und darum das Höchſte vorſtellen müſſen. Sobald wir dieſer Vorſtellung inne werden, ſei es auch nur durch ein dunkles

Gefühl, ſo iſt ſie Glaube. Im Glauben eignen wir uns jene der Seele eingeborene Vorſtellung an; der Glaube iſt unſere erſte Apperception Gottes, die, wie jede unſerer Vorſtellungen, verbunden iſt mit einem Streben; die, wie jede unſerer Vorſtellungen, ſich entwickelt vom Gefühle zum Bewußtſein, und vom dunkeln Bewußtſein zum deutlichen. Mit der Seele entwickelt ſich auch der Glaube, und es giebt ſo viele Bildungsgrade des Glaubens, als es Entwicklungsgrade des Geiſtes giebt. Im Verſtande der leibnitziſchen Philoſophie und der deutſchen Aufklärung müſſen wir urtheilen: wie der Menſch, ſo die Religion, ſo ſeine Vorſtellung von Gott, oder vielmehr ſo die Entwicklungsſtufe, welche die urſprüngliche Gottesidee in ſeiner Seele erreicht hat. Das iſt ein ganz anderer Verſtand, als welcher in Voltaire erklärte, daß der Menſch ſeine Götter oder ſeine Vorſtellungen von Gott macht; er macht ſie nicht, ſondern er entwickelt die gegebene, das urſprüngliche Datum ſeiner Seele, und er entwickelt dieſes Datum nicht wie es ihm beliebt, ſondern nach dem Maaße ſeines Geiſtes und unter dem Geſichtspunkte ſeines Zeitalters. Sehen wir auf den Urſprung der Religion, der nicht innerhalb der menſchlichen Machtvollkommenheit liegt, ſo iſt die Vorſtellung von Gott eine ewig begründete und allen Menſchen gemeinſame, ſo giebt es in dieſer Rückſicht nur eine Religion; ſehen wir dagegen auf die Entwicklungsgrade dieſer einen Religion, ſo giebt es ſo viele Religionen, als es Bildungsverſchiedenheiten im Menſchengeſchlechte giebt. Dieſer fruchtbare Geſichtspunkt löst auf eine höchſt einfache und natürliche Weiſe den Streit um die wahre Religion, den die geſchichtlichen oder poſitiven Religionen unter einander führen. Sie ſind die Entwicklungsſtufen der einen wahren Religion, welche die vernunftgemäße iſt. Darum iſt von den poſitiven Religionen keine wahr in des Wortes alleiniger Bedeutung, denn ſie gründen ſich nicht bloß auf die urſprüngliche, dem Menſchen eingeborene Wahrheit,

ſondern „auf Geſchichte, geſchrieben oder überliefert.“ So urtheilte Leſſing in ſeinem Nathan. Aber im relativen Sinne des Wortes iſt jede dieſer Religionen wahr, denn jede iſt ein Ausdruck der Vernunftreligion, die Ausbildung derſelben in der Gemüthsverfaſſung eines beſtimmten Volkes, auf der Bildungsſtufe eines beſtimmten Zeitalters. So urtheilt Leſſing in ſeiner Erziehung des Menſchengeſchlechts. Und dies iſt in Wahrheit der Anfang zur endlichen Löſung jenes Streites zwiſchen Vernunft und Glaube, natürlicher und geoffenbarter Religion: eine Löſung, die Leibnitz zwar nicht ſelbſt gegeben, aber in der Verfaſſung ſeines Syſtems auf das Deutlichſte angelegt hat. Denn die Entwicklung der natürlichen Religion iſt in dieſem Syſteme ſelbſt ausgeſprochen, und daß die Entwicklungsſtufen der natürlichen Religion die geſchichtlichen Religionen ſind, das iſt doch wohl der nächſte Gedanke, der ſich hier anknüpft. Wenn die hellſten Religionsbegriffe und die Löſung religiöſer Probleme die reifſten Früchte eines Zeitalters ſind, ſo müſſen wir anerkennen, daß in Leſſings Erziehung des Menſchengeſchlechts die deutſche Aufklärung ihre höchſte Idee erreicht, und die reifſte Frucht geerndtet hat von jenem Saamen, den Leibnitz ausſtreute.

Die Entwicklung der Vernunftreligion innerhalb der Menſchheit iſt die Stufenreihe der geſchichtlichen oder poſitiven Religionen, worin Leſſing die einmüthige Idee, den göttlichen Plan der Menſchenerziehung, oder, um ſeinen Begriff leibnitziſch auszudrücken, die präſtabilirte Harmonie aufſuchte. Was folgt aus dem Glauben, wenn wir ſeine pſychologiſche Entwicklung betrachten? Das Gefühl entwickelt ſich zum Bewußtſein, die dunkle Vorſtellung zur deutlichen. So folgt aus den Glaubenselementen theoretiſch die aufgeklärte Glaubenslehre oder die deutlichen Gottesbegriffe, und praktiſch die Glaubensmoral. Jene iſt der Verſtand, dieſe der Wille der religiöſen Vorſtellungen, und beide zuſammen bilden das Syſtem der natürlichen Theologie.

Unter allen Weſen der Natur kann allein der Menſch ſeiner urſprünglichen Vorſtellungen inne werden. In ihm werden die Vernunftbegriffe Wiſſenſchaft, und die Gottesidee Glaube. Daher kann nur in der menſchlichen Seele Religion entſtehen im Unterſchiede von allen übrigen Weſen. Die Religion unterſcheidet den Menſchen vom Thiere ebenſo innerlich, als die Vernunft: jene macht die menſchliche Seele zu deutlichen Gottesbegriffen, dieſe zu ewigen Vernunftwahrheiten fähig. Und wie beide, Religion und Vernunft, die Humanität in ihrer urſprünglichen Eigenthümlichkeit, in ihrer ſpecifiſchen Differenz von dem thieriſchen Leben ausprägen, ſo müſſen beide, Religion und Vernunft, gemeinſchaftlich und in gegenſeitiger Uebereinſtimmung das Werk der Humanität vollenden. Eine vernunftwidrige, abergläubiſche Religion entſtellt und trübt die Idee der Humanität nicht weniger in widerlicher Weiſe, als eine arme und in den höchſten Begriffen leere Vernunft. Vermöge der Natur iſt der Menſch ein Spiegel der Welt, vermöge der Religion wird der Menſch ein Spiegel Gottes, und ſo unterſcheidet Leibnitz die Geiſter von den übrigen Weſen, daß dieſe nur Mikrokosmen oder Darſtellungen der Welt (images de l'univers), jene zugleich Abbilder der Gottheit ſelbſt (images de la Divinité même) ſind.

Die natürliche Religion lehrt zwei Grundwahrheiten, die ihre Elemente ausmachen: wovon die eine das göttliche Weſen, die andere die menſchliche Seele betrifft. Die erſte behauptet das Daſein eines einzigen Gottes, als des höchſten Weſens, von dem alle übrigen abhängen; die zweite behauptet die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, die ſich als geiſtige oder moraliſche Unſterblichkeit von der phyſiſchen Unvergänglichkeit der andern Monaden unterſcheidet.* Die Gottesidee bildet

* Ueber den Unterſchied der Immortalität und Indefectibilität vergl. oben Capitel VII. Nr. III. 3. Seite 208.

das oberſte Princip der Glaubenslehre, der Unſterblichkeitsbegriff dasjenige der Glaubensmoral: auf dieſen beiden Pfeilern ruht das Syſtem der natürlichen Theologie. Monotheismus, als die höchſte Gottesidee, und der Unſterblichkeitsglaube, als die höchſte Idee der Humanität, gelten bei Leibnitz als die conſtitutiven Grundlehren der natürlichen Religion, deren Begriff ſich mithin erfüllt, wenn der Monotheismus vereinigt wird mit dem Vollgefühle der Humanität. In dieſen beiden Wahrheiten liegen die Wendepunkte der Religionsgeſchichte. Das Erſte iſt, daß ſich der Glaube zu dem gereinigten Begriffe des einzigen, überweltlichen Gottes erhebt; das Zweite, daß er in das eigene Innere hinabſteigt und die menſchliche Seele in ihrem ewigen Weſen, die menſchliche Perſönlichkeit in ihrer ewigen Geltung entdeckt. Den Glauben an den einen Gott hat Moſes geſtiftet, und der reine Monotheismus der jüdiſchen Religion bildet die Grundlage und das erſte Element der natürlichen. Den Glauben an das ewige Leben, bedingt durch die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, gründet Chriſtus, und die chriſtliche Religion vollendet darum die natürliche. Bei den Heiden des Alterthums, meint Leibnitz, waren es weniger Lehren als Formen, weniger Dogmen als Ceremonien und Cultus, worin das Weſen ihrer Religion beſtand. Die moſaiſche Religion erweckt im Menſchen die reine Idee des höchſten Weſens und gründet damit die natürliche Theologie; das Chriſtenthum erweckt im Menſchen neben jenem Gottesbegriffe die wahre Idee der Humanität, und gründet damit die natürliche Moral, indem es die natürliche Religion ergänzt. Dieſe Anſchauung des Chriſtenthums, womit Leibnitz ſeine Theodicee einleitet, enthält ſchon das Programm für die chriſtologiſchen Begriffe der Aufklärung. Das Chriſtenthum gilt als die Fortbildung und Ergänzung des Judenthums, als humaniſirter, moraliſcher Monotheismus. Die chriſtliche Religion vollzieht nach dieſer Anſicht die Gleichung

zwiſchen der wahren Religion und wahren Moral, und es iſt gerade die moraliſche Bedeutung des Chriſtenthums, welche die Aufklärung ſtets hervorhebt, ſowohl gegen die naturaliſtiſche Philoſophie als gegen die ſupranaturaliſtiſche Kirchenlehre. Und in dieſer Uebereinſtimmung zwiſchen der natürlichen und chriſtlichen Religion, welche Leibnitz im Urſprunge der letztern erkennen wollte, fand er Grund genug, um auch zwiſchen der natürlichen und chriſtlichen (geoffenbarten) Theologie eine ſolche Uebereinſtimmung aufzuſuchen und ihr ein größeres Gewicht zu geben, als den etwaigen Differenzpunkten. „Ich will," ſagt er in der Vorrede zur Theodicee, „hier nicht näher auf die andern Punkte der chriſtlichen Lehre eingehen, ſondern nur zeigen, wie Jeſus Chriſtus die natürliche Religion ſchließlich zum Geſetz erhob und ihr das Anſehen eines öffentlichen Glaubens verſchaffte. Er allein vollbrachte, was ſo viele Weiſe vergebens verſucht haben, und nachdem die Chriſten im römiſchen Weltreich die Oberhand gewonnen, ſo wurde die Religion der Weiſen zugleich die Religion der Völker. Auch Mahomet ſagte ſich nicht los von jenen großen Lehren der natürlichen Theologie: ſeine Anhänger verbreiteten ſie bis unter die entfernteſten Völker Aſiens und Afrikas, wohin das Chriſtenthum nicht gedrungen war, und ſie vernichteten in vielen Ländern den heidniſchen Aberglauben, der ſich mit der wahren Lehre von der Einheit Gottes und der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele nicht verträgt."*

Die Religion des abſtracten Monotheismus, der von dem Selbſtgefühle der Humanität noch nicht getragen und durchdrungen iſt, beſteht in der bloßen Gottesfurcht. Erſt aus dem Glauben an die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele bildet ſich das Gefühl unſerer Gottähnlichkeit. Der humane, moraliſche

* Théodicée. Préface. pag. 469.

Monotheismus verklärt die Gottesfurcht zur Gottesliebe. Hier ist Gott das Ziel unseres innersten, natürlichen Strebens, also das Object unserer innersten Neigung. Der Mensch strebt nach dem Vollkommenen. Wo Streben ist, da ist Neigung, und wo Neigung ist, da ist Liebe. Das Vollkommenste übt auf das menschliche Gemüth die stärkste Anziehungskraft und erweckt in ihm die größte Liebe. Darum müssen wir unter allen Wesen Gott am meisten lieben, nicht unter dem Zwange des äußern Gesetzes, sondern getrieben von der eigenen innersten Neigung. Und darin besteht der Unterschied zwischen der mosaischen und christlichen Religion, daß dort die Gottesfurcht, hier die Gottesliebe den höchsten Grad der Frömmigkeit ausmacht. Darin besteht die Uebereinstimmung zwischen der christlichen und natürlichen Religion, daß beide die menschliche Seele dem Göttlichen geneigt, und diese innerste, der Seele eingeborne Neigung in der Gottesliebe erfüllt sein lassen. Je vollkommener der Gegenstand, um so größer unsere Liebe. Das heißt: je deutlicher unser Begriff von der Vollkommenheit des Gegenstandes ist, um so vollkommener muß uns derselbe erscheinen, um so mehr muß sich unsere Neigung erhöhen und unsere Liebe steigern. Darum fordert die wahre Gottesliebe, daß wir die göttliche Vollkommenheit erkennen und, so viel unsere Kräfte vermögen, ausüben. Die Erkenntniß des Vollkommenen ist die Weisheit, die ein Werk der Aufklärung ist. Die Ausübung der Vollkommenheit ist die Menschenliebe, wodurch die Harmonie im Menschengeschlechte erhalten und gefördert wird. So besteht die denkende Gottesliebe in der Erkenntniß, die thätige Gottesliebe in der Philanthropie, und es ist so die Religion selbst, welche das höchste Sittengesetz bekräftigt und als ihren eigenen, adäquaten Ausdruck annimmt. Ohne klare Erkenntniß und praktische Menschenliebe giebt es keine wahre Frömmigkeit, keine wahre Religion, kein wahres Christenthum. „Man kann Gott

nicht lieben," ſagt Leibnitz, „ohne ſeine Vollkommenheiten zu begreifen, und dieſe Erkenntniß ſchließt die Grundſätze der echten Frömmigkeit in ſich. Das Ziel der wahren Religion ſoll eben jene Grundſätze den Seelen einprägen, aber ich weiß nicht, wie ſich die Menſchen, ja ſogar die Lehrer der Religion, ſo oft von dieſem Ziele entfernen konnten. Wider die Abſicht unſeres göttlichen Lehrers iſt die Gottergebenheit auf Ceremonien zurückgeführt und ſeine Lehre mit Formeln belaſtet worden. Dieſe Ceremonien waren oft wenig zum Dienſte der Tugend geſchickt, dieſe Formeln waren oft ſehr finſter. Sollte man es glauben, daß ſich Chriſten wirklich eingebildet haben, ſie könnten gottergeben ſein, ohne den Nächſten zu lieben, und fromm ſein, ohne Gott zu lieben; oder ſie könnten den Nächſten lieben, ohne ihm zu dienen, und Gott lieben, ohne ihn zu erkennen? Es ſind viele Jahrhunderte verfloſſen, ohne daß die Welt dieſen Mangel gefühlt hat, und noch jetzt giebt es von jenem Reiche der Finſterniß mächtige Reſte. Oft genug ſieht man Leute, die von der Frömmigkeit, der Gottergebenheit, der Religion viel Redens machen, ja ſogar ſie zu lehren das Geſchäft haben, und ſie ſind Idioten, was die Erkenntniß der göttlichen Vollkommenheiten betrifft. Dieſe Leute verſtehen ſie ſchlecht, die Güte und Gerechtigkeit des Weltoberhaupts, und ſie bilden ſich einen Gott ein, der weder unſere Nachahmung noch unſere Liebe verdient." *

* Théodicée. Préface. pag. 469, 70.

Achtzehntes Capitel.

Die natürliche Theologie. Der Gottesbegriff.

I. Die Beweiſe vom Daſein Gottes. Das ontologiſche und kosmologiſche (phyſikotheologiſche) Argument. Der Beweis aus den ewigen Wahrheiten. II. Die Attribute Gottes. Allmacht. Weisheit. Güte. III. Die Schöpfung und die moraliſche Nothwendigkeit. Das Verhältniß der moraliſchen und natürlichen Nothwendigkeit.

Die natürliche Theologie begründet und erklärt, was die natürliche Religion glaubt. Dieſe glaubt, daß Gott iſt; jene zeigt, warum er iſt, indem ſie das Daſein Gottes beweist; ſie erklärt den Begriff Gottes, der als dunkle Vorſtellung oder als religiöſes Gefühl der menſchlichen Seele inwohnt, indem ſie dieſen Begriff verdeutlicht und in ſeinen Attributen darſtellt. Darum ſind die Hauptſtücke der natürlichen Theologie die Beweiſe vom Daſein Gottes, die Natur des göttlichen Weſens, endlich das hierauf gegründete Verhältniß Gottes zur Welt.

Was zunächſt die Beweiſe vom Daſein Gottes betrifft, ſo können dieſe Schlußfolgerungen von einer doppelten Prämiſſe ausgehen. Entweder ihre oberſte Prämiſſe beſteht in einer Idee oder in einer Thatſache: entweder wird Gottes Daſein aus der reinen Vernunft, d. h. a priori, oder aus der Natur, d. h. a posteriori bewieſen. Jenes Argument, wonach aus dem Begriffe Gottes ſein Daſein gefolgert wird, nennen wir das ontologiſche; das

andere, wonach Gottes Daſein aus der Exiſtenz der Dinge gefolgert wird, das kosmologiſche. Und alle Beweiſe, die vom Daſein Gottes in demonſtrativer Weiſe aufgeſtellt werden können, ſind demnach entweder ontologiſch oder kosmologiſch.

I. Die Beweiſe vom Daſein Gottes.

Das ontologiſche Argument.

Für welche Beweisart entſcheidet ſich Leibnitz? Unter dem erſten Einfluſſe der carteſianiſchen Philoſophie hielt er es mit dem ontologiſchen Argument; aber in dem ſpätern Geiſte ſeines eigenen Syſtems entdeckte er deſſen Mangel. Er will nicht zu Denen gehören, die den ontologiſchen Beweis für ſophiſtiſch halten, aber auch nicht zu Denen, welche, wie Lami, jene von Anſelm eingeführte, von Carteſius reformirte Beweisart für abſolut erklären. Nach Leibnitz iſt das ontologiſche Argument unvollkommen. Unvollkommen deßhalb, weil es nur unter einer Vorausſetzung gilt, die es nicht beweist. Das Raiſonnement nämlich lautet: „In dem Begriffe des vollkommenſten Weſens liegt die Exiſtenz; wenn es nicht exiſtirte, ſo wäre es nicht vollkommen; darum iſt die Exiſtenz deſſelben nothwendig.“ Gewiß, dieſe Exiſtenz iſt nothwendig, vorausgeſetzt, daß überhaupt ein abſolut vollkommenes Weſen möglich iſt. Wenn es ein ſolches Weſen geben kann, wenn die Vorſtellung deſſelben überhaupt denkbar iſt, d. h. keine Widerſprüche in ſich ſchließt, ſo iſt es freilich evident, daß dieſes Weſen auch nothwendig exiſtirt. Bei dem vollkommenſten aller Weſen iſt die Möglichkeit auch eo ipso die Wirklichkeit. Es wäre die offenbare Ungereimtheit, wenn das vollkommenſte Weſen bloß möglich und nicht vollkommen genug wäre, um auch wirklich zu ſein. Alſo die Möglichkeit eingeräumt, ſo ſteht der ontologiſche Beweis von der Exiſtenz Gottes ſicher. Er wankt, ſobald man jene Möglichkeit beſtreitet. Er iſt unvollkommen, da er ſie nur vorausſetzt, ohne ſie zu beweiſen. „Denn

man ſetzt ſtillſchweigend voraus," ſagt Leibnitz, „daß Gott oder das vollkommene Weſen möglich ſei. Wäre dieſer Punkt auch bewieſen, wie es ſich gehört, ſo könnte man ſagen, daß die Exiſtenz Gottes mit geometriſcher Sicherheit a priori bewieſen ſei." *

Das kosmologiſche (phyſikotheologiſche) Argument.

Die Möglichkeit des vollkommenen Weſens iſt bewieſen, ſobald man die Nothwendigkeit deſſelben beweist. Und dieſe Nothwendigkeit ſoll durch die kosmologiſche Schlußfolgerung evident gemacht werden. Der ontologiſche Beweis erklärt nur: wenn das vollkommene Weſen gedacht werden kann, ſo muß es als exiſtirend gedacht werden. Der kosmologiſche zeigt, daß es gedacht werden muß. Um nämlich die Exiſtenz der Dinge zu erklären, iſt es ſchlechthin nothwendig, daß wir die Exiſtenz Gottes denken. Die Exiſtenz der Dinge kann nur durch den Begriff der Cauſalität erklärt werden. Jedes Ding muß ſeinen zureichenden Grund haben, und keines iſt durch ſich ſelbſt begründet. Alſo muß es ein Weſen als Urheber oder Urſache aller Dinge geben, welches nicht von einem andern abhängt, alſo durch ſich ſelbſt begründet iſt. Dieſes Weſen, weil es den Grund ſeines Daſeins in ſich ſelbſt hat, exiſtirt nicht mit relativer, ſondern mit abſoluter Nothwendigkeit. Dies iſt die allgemeine Formel, innerhalb deren ſich der Gedankengang des kosmologiſchen Beweiſes bewegt. Den Oberſatz bildet die Exiſtenz der Dinge, den Unterſatz das Axiom des zureichenden Grundes, den Schlußſatz die Exiſtenz Gottes. Je nachdem der Oberſatz, die Thatſache der Welt, näher beſtimmt wird, ſpecificirt ſich auch der kosmologiſche Beweis, und beſtimmt ſich demnach näher die Exiſtenz Gottes. Nimmt man die Welt als die Summe aller Dinge, ſo gilt von

* De la démonstration Cartésienne de l'existence de Dieu du P. Lami. pag. 177.

ihr, was von jedem Dinge gilt: die Welt iſt zufällig, alſo muß es eine Urſache der Welt geben, die nicht zufällig iſt, d. h. eine nothwendige und ewige Urſache. Nimmt man die Welt als ein Ganzes, ſo muß jene Welturſache ein einziges Weſen ſein. Endlich ſetzt man das Weltganze als eine zweckmäßige, planvolle Ordnung, ſo muß jene einzige Welturſache ein zweckthätiges, denkendes, perſönliches Weſen, d. h. eine weiſe Urſache oder ein Welturheber ſein. Aus der Exiſtenz der Welt ſchließen wir die Exiſtenz Gottes: das iſt der kosmologiſche Beweis in ſeiner phyſikaliſchen Form. Aus der Einheit der Welt ſchließen wir die Einheit Gottes, und aus der zweckmäßigen Verfaſſung der Welt die moraliſche Einheit oder Perſönlichkeit Gottes: das iſt der kosmologiſche Beweis in ſeiner teleologiſchen (phyſikotheologiſchen) Form.

Dieſen auf die Exiſtenz (nicht der Welt, ſondern) der Weltordnung geſtützten Beweis bezeichnet Leibnitz ſelbſt als ein neues, bisher nicht gekanntes Argument. „Es iſt klar," ſetzt er hinzu, „daß die Uebereinſtimmung (accord) ſo vieler Weſen, die keinen gegenſeitigen Einfluß auf einander ausüben, nur von einer allgemeinen Urſache herrühren kann, die alle Weſen regiert und eine unendliche Macht und Weisheit in ſich vereinigen muß, um deren harmoniſche Ordnung vorherzubeſtimmen." *

Der Beweis aus den ewigen Wahrheiten.

Die Hauptrichtung, welche Leibnitz in ſeinen Demonſtrationen vom Daſein Gottes immer verfolgt, geht von der Zufälligkeit der Welt auf die Nothwendigkeit Gottes. Die Welt iſt nur in bedingter oder hypothetiſcher Weiſe nothwendig. Die hypothetiſche Nothwendigkeit fordert, um erklärt zu werden, die abſolute oder metaphyſiſche. Hypothetiſch nothwendig ſind die zufälligen Wahr-

* Considérations sur le principe de vie. pag. 430.

heiten, metaphyſiſch nothwendig die ewigen. Es muß eine metaphyſiſche (unbedingte) Nothwendigkeit, es muß ewige Wahrheiten geben, weil ſonſt auch die zufällige Exiſtenz, die zufälligen Wahrheiten nicht begriffen werden könnten. Wenn es aber ewige Wahrheiten giebt, ſo müſſen dieſelben urſprünglich in einem ewigen und nothwendigen Verſtande als ihrem Subjecte exiſtiren, und dieſer Verſtand kann nur Gott ſein. Dies nennt Leibnitz den Beweis aus den ewigen Wahrheiten: es iſt das kosmologiſche Argument, angewendet auf dieſe beſtimmte Thatſache. In ſeiner Abhandlung über den erſten Urſprung der Dinge ſagt Leibnitz: „die Weltgründe liegen verborgen in einem außerweltlichen Princip, das ſich von dem Naturzuſammenhange, von der Reihenfolge der Dinge unterſcheidet, deren Aggregat die Welt ausmacht. Und darum muß man von der phyſiſchen oder hypothetiſchen Nothwendigkeit, wonach das Folgende immer von dem nächſt Vorhergehenden beſtimmt wird, zu einer abſoluten oder metaphyſiſchen Nothwendigkeit emporſteigen, die nicht weiter begründet werden kann. Denn die vorhandene Welt iſt phyſikaliſch (hypothetiſch), aber nicht abſolut (methaphyſiſch) nothwendig. Wird einmal dieſe ſo beſchaffene Welt vorausgeſetzt, ſo folgt freilich, daß nur ſo beſchaffene Dinge entſtehen können. Die letzte Wurzel der Dinge muß in einer metaphyſiſchen Nothwendigkeit enthalten ſein (in aliquo quod sit metaphysicae necessitatis); der Grund des Exiſtirenden kann nur ein Exiſtirendes ſein: und deßhalb muß ein Weſen von metaphyſiſcher Nothwendigkeit exiſtiren, oder ein ſolches, das durch ſich ſelbſt exiſtirt, verſchieden von der Vielheit der Dinge oder von der Welt, deren Daſein, wie wir eingeräumt und bewieſen haben, keine metaphyſiſche Nothwendigkeit hat. Wenn nun der Grund der Dinge nur in metaphyſiſchen Nothwendigkeiten oder in ewigen Wahrheiten zu ſuchen iſt, wenn nun Exiſtirendes nur von Exiſtirendem herrühren kann, ſo müſſen die ewigen

Wahrheiten existiren in einem schlechterdings nothwendigen Wesen, das ist in Gott (in quodam subjecto absolute et metaphysice necessario, id est in Deo), der, was sonst imaginär wäre, wirklich macht." *

Und so erklärt sich die Monadologie zusammenfassend über die Beweise vom Dasein Gottes, nachdem sie vorher die Existenz, Einheit, Nothwendigkeit Gottes kosmologisch dargethan hat: „Gott allein (oder das nothwendige Wesen) hat den Vorzug, daß seine Existenz nothwendig ist, wenn sie möglich ist. Da nun der Möglichkeit (Denkbarkeit) eines schrankenlosen Wesens, welches ohne jede Negation und folglich ohne allen Widerspruch ist, Nichts im Wege steht, so genügt dieser Grund allein, um das Dasein Gottes a priori zu erkennen. Wir haben dieses Dasein auch durch die Realität der ewigen Wahrheiten bewiesen. Aber wir haben dasselbe so eben auch a posteriori dargethan, denn es giebt zufällige Wesen, die ihren letzten oder zureichenden Grund nur in einem nothwendigen Wesen haben können, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst trägt." **

Am einfachsten und natürlichsten läßt sich der Beweis vom Dasein Gottes in der leibnitzischen Philosophie führen, wenn man ihn streng im Geist und in der Richtung der Monadenlehre hält. Leibnitz inducirt das Dasein Gottes, wie er das Dasein der Monaden inducirt. „Es giebt zusammengesetzte Wesen," lauten die ersten Erklärungen seines Systems; „darum muß es einfache Wesen geben." Es giebt Körper, darum muß es

* De rerum originatione radicali (1697). pag. 147, 48.

** Monadologie Nr. 45. Beweis von der Existenz Gottes: Monad. Nr. 38. Vgl. oben Cap. XIII. Nr. II. 3. pag. 360. Von der Einheit Gottes: Monad. Nr. 39. Von der Nothwendigkeit Gottes: Monad. Nr. 44. pag. 708. Vgl. Principes de la nat. et de la gr. Nr. 7, 8. pag. 716.

Kräfte geben, die nichts anderes ſein können, als Monaden. So erhellte die Exiſtenz der Monaden. Es giebt Monaden, oder ein Stufenreich von Kräften; darum muß es eine höchſte Kraft, eine höchſte Monade geben, die nichts anderes ſein kann, als Gott. So erhellt die Exiſtenz Gottes. Und daraus erklärt ſich das Verhältniß, welches Leibnitz zu den Schulbeweiſen einnimmt. Weil er das Daſein Gottes im Principe inducirt, darum überwiegt bei ihm das kosmologiſche Argument: weil Monaden exiſtiren, darum muß eine höchſte Monade oder Gott exiſtiren. Weil Gott Monade iſt, darum iſt er ein einziges Weſen: ſo iſt mit dem Begriff der Monade zugleich die Einheit Gottes gegeben. In dem Begriffe der Monade liegt, daß eine höchſte Monade gedacht werden kann und muß: ſo gilt bei Leibnitz das ontologiſche Argument. Endlich da die Exiſtenz der Monaden überhaupt eine metaphyſiſche Nothwendigkeit oder eine ewige Wahrheit bildet, ſo gründet Leibnitz den Beweis vom Daſein Gottes auf die Realität der ewigen Wahrheiten, auf die Exiſtenz der metaphyſiſchen Nothwendigkeit.

Aber hier hüte man ſich, um nicht durch voreilige Schlüſſe den Geiſt der leibnitziſchen Theologie zu verfehlen, den Begriff der metaphyſiſchen Nothwendigkeit weiter auszudehnen, als auf das Daſein Gottes. Es ſei nach dem Bisherigen ausgemacht: Gott exiſtirt mit metaphyſiſcher Nothwendigkeit. Daraus folgt nicht, daß Gott auch nach metaphyſiſcher Nothwendigkeit handelt; was ſo viel hieße, als in den Spinozismus zurückfallen. Daraus folgt nicht, daß Gott nach gar keiner Nothwendigkeit handelt, daß die ewigen Wahrheiten ſeine beliebigen, willkürlichen Ideen ſind (wie Carteſius und Poiret gemeint haben): was ſo viel hieße, als die ewigen Wahrheiten leugnen, und den Geſichtspunkt der Philoſophie überhaupt verlaſſen. Gott handelt nicht willkürlich, alſo handelt er nach Geſetzen. Aber er handelt nicht nach metaphyſiſcher Nothwendigkeit. Alſo nach welchen Geſetzen

handelt Gott? Welches ist die göttliche Nothwendigkeit, da sie weder die metaphysische, noch die physikalische ist?

II. Die Attribute Gottes.

Allmacht. Weisheit. Güte.

Gott ist die höchste Monade. Diesen durch die Monadenlehre gebotenen und bewiesenen Begriff nehmen wir zum Ausgangspunkte und zur Richtschnur für die natürliche Theologie. Daraus ergeben sich die nähern Bestimmungen Gottes, und wenn diese einander widersprechen sollten, so liegt der Keim des Widerspruchs schon in jenem Elemente der natürlichen Theologie. Als die höchste Monade oder, wie sich die Aufklärung mit Vorliebe ausdrückte, als das höchste Wesen, ist Gott schrankenlos, also immateriell und darum absolut vollkommen. Mit der Schranke fehlt in Gott das negative Princip, das in jedem andern Wesen die Kraft und Vollkommenheit begränzt und darum die Unvollkommenheit begründet: Gott ist, als das absolut vollkommene Wesen, lauter Realität, oder um den wolfischen Ausdruck vorwegzunehmen, er ist das allerrealste Wesen. Nachdem Leibnitz in der Monadologie die Existenz und Einheit Gottes bewiesen hat, so folgert er daraus die Aseität und lautere Wirklichkeit Gottes, welche den Begriff der absoluten Vollkommenheit ausmacht. „So läßt sich schließen, daß dieses höchste Wesen, welches einzig, allgemein und nothwendig ist, Nichts außer sich hat, das von ihm unabhängig wäre, und daß es die einfache Folge seiner selbst ist: darum muß es schrankenlos sein und alle mögliche Realität in sich begreifen. Daraus folgt, daß Gott absolut vollkommen ist. Denn die Vollkommenheit ist nichts anderes, als die Größe der positiven Realität im präcisen Sinne genommen, fern von allen Schranken und Grenzen der Dinge.

Wo es aber schlechterdings keine Grenzen giebt, wie in Gott, da ist die Vollkommenheit absolut unendlich." *

Nun kann nach den erklärten Grundsätzen der leibnitzischen Philosophie das höhere Wesen von dem niedern niemals deutlich erkannt werden, denn diese Erkenntniß wäre die Auflösung der festen Naturschranke, welche in jedem Wesen die monadische Eigenthümlichkeit ausmacht. Also kann auch Gott als das höchste Wesen, von dem menschlichen Geiste, als dem beschränkten Verstande, niemals mit voller Klarheit und Deutlichkeit begriffen werden. Eine Theologie im strengen und objectiven Sinne des Worts ist daher nicht möglich. Indessen, wenn auch Gott, als die höchste Monade, nicht mehr in die Kette der Wesen gehört (denn er ist ohne Materie), so gehört er als Monade doch in deren Verwandtschaft. Der menschliche Geist ist gottähnlich, die übrigen Wesen sind dem Geiste analog, denn sie sind alle Kräfte und Seelen. Gott ist mithin auch Seele, auch Geist. Die Kräfte und Attribute, die allen Seelen, allen Geistern als solchen zukommen, müssen auch dem göttlichen Geiste beigelegt werden können. Wir begreifen die höchste Monade nach der Analogie der niedern; es ist die Analogie, die in dem gesammten Seelenreiche stattfindet, wodurch wir dessen Oberhaupt, die vollkommenste aller Seelen, den höchsten aller Geister erkennen. Und darum sagten wir früher, daß die Theologie im Verstande der Monadenlehre eigentlich die Psychologie Gottes sei. Denn wir vermögen Gott nur insoweit deutlich zu erkennen, als sein Geist dem unsrigen analog ist. Aber natürlich müssen in der höchsten Monade die verwandten Seelenkräfte in der höchsten Potenz wirken, d. h. ohne Schranke, also in lauterer Realität. Um die Attribute Gottes zu erkennen, müssen wir daher unsere Seelenkräfte in die höchste Potenz

* Monadologie Nr. 40, 41. pag. 708.

erheben, oder wir müſſen die Analogie zwiſchen Gott und dem menſchlichen Geiſte bis zu einem Grade ſteigern, über den hinaus kein höherer Grad gedacht werden kann. Dieſe Steigerung des Relativen zum Abſoluten nennt man die via eminentiae. Die Kraft wirkt in eminenter Weiſe, wenn ſie durch keinerlei Schranke mehr bedingt und gehemmt wird. So wirken die Monadenkräfte in Gott. Und darum können wir ſagen, daß die Pſychologie zur Theologie wird, wenn man ſie potenzirt und ihre Begriffe via eminentiae bis zum höchſten Grade ſteigert. Bei der unendlichen Differenz zwiſchen Gott und Menſch iſt die Erkenntniß Gottes nur möglich durch Analogie, die bis zur unendlichen Differenz erweitert oder zur eminenten Höhe geſteigert wird.

Jede Monade iſt eine Kraft, die vorſtellt und ſtrebt, deren Vorſtellung und Streben ſich entwickeln, aufklären, deutlicher werden will. Im menſchlichen Geiſte wird die vorſtellende Kraft Verſtand, die ſtrebende Wille. In Gott wird die abſolute Kraft abſoluter Verſtand und abſoluter Wille. Abſolut iſt die Kraft, welche Alles vermag, d. i. die Allmacht; abſolut der Verſtand, der Alles auf das Deutlichſte erkennt, d. i. die vollkommene Wiſſenſchaft (Allwiſſenheit) oder die Weisheit; abſolut endlich iſt der Wille, der das Vollkommene, die wahre Glückſeligkeit, unter allen Umſtänden das Beſte erſtrebt, d. i. die Güte. So ſind Allmacht, Weisheit und Güte die nothwendigen Attribute Gottes, als die höchſten Potenzen der Kraft, der Vorſtellung und des Strebens. Genau ſo beſtimmt die Monadologie das Weſen Gottes: „In Gott exiſtirt die Macht, welche die Quelle von Allem iſt, dann die Erkenntniß, die bis in ihre kleinſten Theile die Ideenwelt umfaßt, endlich der Wille, der nach dem Principe des Beſten die Veränderungen oder Schöpfungen bewirkt. Und eben dies entſpricht dem genau, was in den geſchaffenen Monaden die Grundkräfte ausmacht,

nämlich den Vermögen der Vorſtellung und des Strebens. Aber in Gott ſind dieſe Attribute abſolut unendlich oder vollkommen, während ſie in den geſchaffenen Monaden oder Entelechieen (ein Wort, welches Hermolaus Barbarus mit „perfectihabiae“ überſetzte) nur Nachbilder davon ſind, mehr oder weniger vollkommen nach dem Maaße der Monaden.“ * „Gott muß in eminenter Weiſe (éminemment) die Vollkommenheiten in ſich ſchließen, die in den natürlichen Monaden enthalten ſind: alſo wird er Macht, Erkenntniß und Wille im vollkommenen Maaße haben, d. h. die höchſte Allmacht, Allwiſſenheit und Güte (une toute-puissance, une omniscience et une bonté souveraines).“ **

III. Schöpfung und moraliſche Nothwendigkeit.

Dieß ſind die Attribute Gottes, die wir deutlich erkennen als ihm inwohnende Weſensbeſchaffenheiten. Dieſe Attribute ſind die Kräfte, die in Gott wirken. Wie wirken dieſe Kräfte in Gott? Alle Wirkſamkeit beſteht in dem Verwirklichen deſſen, was möglich iſt, oder in einer Veränderung, worin von dem Zuſtande der Möglichkeit zu dem der Wirklichkeit übergegangen wird. Die natürlichen Kräfte wirken nach dem Maaße ihres Vermögens; dieſes Maaß iſt Naturanlage, und das Verwirklichen der Naturanlage iſt Entwickelung. Aber in Gott, als dem vollkommenen, ſchrankenloſen, übernatürlichen Weſen, giebt es keine Natur, alſo auch keine Naturanlage: alſo giebt es in Gott auch keine Entwickelung. Die göttlichen Kräfte

* — Et c'est ce qui répond à ce qui dans les Monades créées fait le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive. Monad. Nr. 48. pag. 708.

** Principes de la nat. et de la gr. Nr. 9. pag. 716.

entwickeln ſich nicht, weil ſie von vornherein abſolut ſind, weil in ihnen mit der Schranke die Materie, mit dieſer die natürliche Grundlage, und damit jener elementare Zuſtand der Möglichkeit fehlt, der in den übrigen Monaden das Princip der Entwickelung ausmacht. In Gott iſt Alles möglich, aber die hier geſetzte Möglichkeit iſt nicht dunkle Naturanlage, ſondern deutlichſte Vorſtellung, d. h. nicht natürliche (materielle), ſondern rein ideale Möglichkeit. Mithin beſteht die göttliche Wirkſamkeit darin, die ideale Möglichkeit zu verwirklichen, oder die Idee in Natur und Wirklichkeit, die Ideenwelt in eine reale Welt zu verwandeln. Die Kraftäußerung, wodurch das Ideale ins Werk geſetzt wird, iſt nicht Entwicklung, ſondern Schöpfung. Und darin beſteht in Rückſicht der Wirkſamkeit der Unterſchied zwiſchen Gott und den Monaden, daß die göttlichen Kräfte ſchaffen, während ſich die natürlichen Kräfte entwickeln. Die Entwickelung geſchieht nach einer dunkeln, bewußtloſen Vorſtellung, die Schöpfung nach einer deutlichen und bewußten; jene formirt das ſtofflich Gegebene, dieſe verkörpert die im Bewußtſein deutlich ausgeprägte Form; ſie handelt nicht inſtinctiv wie die Natur, ſondern nach einem bewußten Plan in Weiſe der Kunſt. Schöpfung iſt Kunſt: darum galt Leibnitzen die menſchliche Kunſt als ein Analogon der göttlichen Schöpfung, der architektoniſche Menſchengeiſt als eine kleine Gottheit.

Gott iſt nur, indem er wirkt; er wirkt nur, indem er ſchafft; er ſchafft nach der deutlichſten Vorſtellung, und verhält ſich darum zu dem Geſchaffenen, wie der Künſtler zu ſeinem Werke. Wie und was ſchafft Gott? Unter welchem Geſetze geſchieht die Schöpfung, oder iſt ſie geſetzlos? Es handelt ſich um die Freiheit und Nothwendigkeit in Gott, und man darf im Voraus annehmen, daß Leibnitz dieſe große Frage hier in einer analogen Weiſe löſen wird, als er ſie in der Pſychologie des Menſchen gelöst hat, denn die leibnitziſche Theologie iſt ihrem

ſpeculativen Charakter nach die Pſychologie Gottes. Wenn man Freiheit und Nothwendigkeit einander entgegenſetzt, ſo geräth man in ein unauflösliches Dilemma, welches Leibnitz als eines der Labyrinthe bezeichnet, worin ſich die menſchliche Vernunft gewöhnlich verirrt.* Iſt die Schöpfung oder das Wirken der göttlichen Kräfte ein Act der Nothwendigkeit, die den Willen vollkommen unterwirft und damit zu nichte macht, oder iſt ſie ein Act der Willkür, die jedem Geſetze Hohn ſpricht? Gleichviel, welche Seite des Gegenſatzes wir ergreifen, ob wir die Welt von einer allmächtigen Nothwendigkeit oder von einer allmächtigen Willkür abhängig machen, in beiden Fällen regiert ein fremdes, unwiderſtehliches Schickſal den Gang der Dinge, und damit wird Freiheit und Selbſtbeſtimmung im Innern der Welt und des Menſchen vernichtet. Wozu noch thätig ſein und Lebenszwecke ernſtlich verfolgen, wenn die Dinge doch unabänderlich ſo kommen, wie ſie vorher ausgemacht ſind? Dem Menſchen ſcheint dann Nichts übrig zu bleiben, als das Vergnügen des Augenblicks und, was die Zukunft betrifft, eine abgeſtumpfte, quietiſtiſche Philoſophie, die Leibnitz mit den Alten als die faule Vernunft (la raison paresseuse) bezeichnet. Sobald wir das göttliche Wirken einer blinden Nothwendigkeit oder einer leeren Willkür gleichſetzen, geräth die menſchliche Vernunft auf dem einen oder andern Wege in das Labyrinth des Fatalismus, in den antiken Glauben an das Verhängniß und die Parcen, oder in mahomedaniſche Schickſalsideen, d. h. in einen Aberglauben, der auf gleiche Weiſe der Religion wie der Vernunft zuwiderläuft.

Die Schöpfung iſt ein Act der göttlichen Kraft oder Allmacht. Wäre ſie nur ein Act der Allmacht, ſo müßte Gott Alles ſchaffen, was ſeine Kraft vermag, und die Schöpfung wäre in dieſem Falle die nothwendige Folge der göttlichen Weſensenergie.

* Vgl. Théodicée, préface pag. 470.

Sie wäre metaphyſiſch nothwendig, wie die Exiſtenz Gottes ſelbſt. Aber das göttliche Weſen iſt nicht bloß die allesvermögende Kraft, ſondern zugleich der allesſehende Verſtand, der auf das Deutlichſte erkennt, was die Allmacht in ſich ſchließt. Darum iſt die Schöpfung zugleich ein Act des göttlichen Verſtandes, der die vollkommene Weisheit ſelbſt iſt, und wenn die erſte Bedingung des Schaffens die Exiſtenz der Kraft war, ſo iſt die zweite die Intelligenz und Weisheit dieſer Kraft. Geſetzt aber, die Schöpfung wäre nur ein Werk der Weisheit, ſo müßte Gott Alles hervorbringen, was in ſeinem Verſtande enthalten iſt, was er auf das Deutlichſte vorſtellt, und die Schöpfung wäre in dieſem Falle die nothwendige Folge der göttlichen Intelligenz, ein Product des vollkommenen Denkens. Sie wäre dann logiſch nothwendig, wie die Wahrheiten und Begriffe des Verſtandes. Da nun im göttlichen Verſtande Alles aufs Deutlichſte vorgeſtellt wird, was die Allmacht in ſich begreift, da die intelligente Kraft Gottes das geſammte Reich aller idealen Möglichkeiten einſchließt, ſo iſt der Verſtand gleich der Macht, und die nur durch den Verſtand bedingte Schöpfung unterſcheidet ſich in Nichts von dem Werke der bloßen Kraftäußerung. Was aus dem Weſen der Kraft folgt, iſt metaphyſiſch nothwendig; was aus dem Weſen des Verſtandes folgt, iſt logiſch nothwendig: in Gott iſt die logiſche Nothwendigkeit gleich der metaphyſiſchen. Die Schöpfung iſt logiſch nothwendig, d. h. Gott muß Alles ſchaffen, was ſein Verſtand denkt und vorſtellt, er muß Alles vorſtellen und denken, was ſeine Kraft vermag; darum iſt die logiſch (durch) den Verſtand) bedingte Schöpfung gleich der metaphyſiſch (durch die Kraft) bedingten.

Wäre die Schöpfung auf dieſe Nothwendigkeit allein angewieſen, ſo wäre der göttliche Wille gar nicht oder nur dem Namen nach daran betheiligt, denn er müßte Alles wirklich geſchehen laſſen, was die Kraft vermag und der Verſtand vorſtellt.

Er würde nicht von ſich aus handeln, ſondern die andern Kräfte handeln laſſen. Gott wäre im Grunde willenlos, was ſo viel hieße, als die Willenskraft überhaupt und damit die Moral in Frage ſtellen. Gott wäre nicht Gott, wenn er nur als Macht oder Verſtand, und nicht als perſönliche Willenskraft handelte. Die Schöpfung muß daher zugleich als ein Werk des göttlichen Willens begriffen werden. Aber der Wille handelt immer nach einer Idee oder nach einer Vorſtellung, die ihn am meiſten anzieht und alle übrigen an Macht überwiegt, die darum vor allen übrigen erſtrebt, gewählt, realiſirt wird. So wählt der göttliche Wille unter den möglichen Vorſtellungen, die wir als ſo viele mögliche Welten anſehen können, eine beſtimmte, um ſie ins Werk zu ſetzen. Er creirt eine dieſer Welten, um ſie zu ſchaffen. Erſt dadurch wird die Schöpfung Creation, erſt dadurch wird das göttliche Werk Schöpfung im engern Sinne, während es ſonſt nur eine metaphyſiſche oder logiſche Folge, d. h. eine willenloſe Production wäre. Indeſſen wählt der Wille nicht jede beliebige Idee, ſondern in allen Fällen die annehmlichſte. Der menſchliche Wille wählt die überwiegende Neigung, er realiſirt unter allen determinirenden Vorſtellungen diejenige, die ihm am nützlichſten, der Humanität am förderlichſten, der Vernunft am conformſten erſcheint. Denn das Nützliche, wenn es klar gedacht wird, iſt das Gemeinnützliche, und dieſes das Vernunftgemäße. So wählt der göttliche Willen unter den idealen Möglichkeiten oder unter den möglichen Welten diejenige, die der göttlichen Vernunft als die nützlichſte und beſte erſcheint, die mithin unter allen denkbaren Welten auch an und für ſich wirklich die beſte und glücklichſte iſt. Der göttliche Wille wählt und ſchafft mithin nach dem Grundſatze des Beſten (selon le principe du meilleur). Der Wille handelt moraliſch, weil er wählt; er handelt nothwendig, weil ſeine Wahl geleitet wird durch die höchſte Einſicht, kraft deren der Wille nicht anders

kann, als das Beſte wählen. Darum iſt das Geſetz des göttlichen Willens die moraliſche Nothwendigkeit: ſie bildet zugleich den letzten Erklärungsgrund der Schöpfung, und iſt in dieſem Sinne das oberſte Weltprincip. Wäre die Schöpfung im metaphyſiſchen oder logiſchen Verſtande nothwendig, ſo müßte Gott Alles ſchaffen, was ſeine allmächtige Kraft vermag, ſein allwiſſender Verſtand denkt; er müßte alle ideale Möglichkeiten zur Wirklichkeit machen. Aber er verwirklicht davon nur, was er will, er will nur, was er wählt, und er wählt nach dem ewigen Geſetze ſeines Willens das Beſte. Das iſt die moraliſche Nothwendigkeit der Schöpfung, und darin beſteht das Weſen der göttlichen Freiheit. Die menſchliche Freiheit war die Conformität zwiſchen Wille und Vernunft; die göttliche Freiheit iſt die höchſte Analogie der menſchlichen: ſie iſt die vollkommene Conformität zwiſchen dem höchſten Willen und der höchſten Vernunft, zwiſchen der Güte und Weisheit, und die Güte, wenn ſie durch die Weisheit beſtimmt und temperirt wird, macht die Gerechtigkeit. Gerechtigkeit iſt nichts Anderes, als eine der Weisheit conforme Güte. „Da die Gerechtigkeit," ſagt Leibnitz, „ganz im Allgemeinen genommen eine der Weisheit conforme Güte iſt (une bonté conforme à la sagesse), ſo muß es in Gott eine höchſte Gerechtigkeit geben."* Die menſchliche Gerechtigkeit äußert ſich in der Menſchenliebe, die das fremde Glück wie das eigene erſtrebt, deren höchſtes Ziel die allgemeine Glückſeligkeit, die harmoniſch entwickelte Humanität bildet. Die göttliche Gerechtigkeit iſt die höchſte Analogie der menſchlichen: ſie will und ſchafft eine glückliche Welt, worin alle Weſen vollkommen mit einander übereinſtimmen. Wenn die menſchliche Liebe ihr Glück in einer glücklichen Menſchheit findet, ſo findet die göttliche Liebe das ihrige in einer glücklichen Welt. Jene erſtrebt und

* Princ. de la nat. et de la gr. Nr. 9. pag. 716.

entwickelt die menſchliche Harmonie; dieſe ſchafft und vollendet die Weltharmonie. Die göttliche Nothwendigkeit iſt die moraliſche. Die moraliſche Nothwendigkeit iſt der vernünftige Wille in höchſter Potenz, d. h. die weiſe Güte, welche Gerechtigkeit und Liebe zugleich iſt. Dieſe weiſe Güte ſchafft die beſte Welt, die als ſolche zugleich die glücklichſte iſt. Und darum nennt Leibnitz vortrefflich jene moraliſche Nothwendigkeit, die das Weſen Gottes erfüllt, eine glückliche Nothwendigkeit, weil unter ihrem Geſetz eine glückliche Welt entſpringt und beſteht.

Das Verhältniß der moraliſchen und natürlichen Nothwendigkeit.

Die leibnitziſche Philoſophie unterſcheidet genau als Modi der Nothwendigkeit: die metaphyſiſche (logiſche, geometriſche), die phyſikaliſche und moraliſche. Alles was iſt, muß begründet und darum nothwendig ſein, aber dieſe Nothwendigkeiten gelten in verſchiedenem Sinne, und die ſcharfe Diſtinction derſelben bildet das erſte Erforderniß einer richtigen Einſicht. Wer die Kategorie der Nothwendigkeit nicht kennt oder leugnet, ſteht außerhalb aller Erkenntniß; wer alle Nothwendigkeit nur in einem Sinne verſteht, der muß die Wahrheit der Dinge verkennen und er iſt ſicher, auf ein übertriebenes und darum falſches Princip ein übertriebenes und darum falſches Syſtem zu gründen. So gilt die Nothwendigkeit bei den Spinoziſten nur im metaphyſiſchen (geometriſchen) Verſtande, bei den Materialiſten nur im phyſikaliſchen. Die metaphyſiſche Nothwendigkeit, wie die logiſche und geometriſche, gilt unbedingt, denn ihr Princip iſt die Kraft, die nicht anders kann, als ſo wirken, der Verſtand, der nicht anders kann, als ſo denken. Die moraliſche Nothwendigkeit gilt bedingt oder hypothetiſch, denn ihr Princip iſt der Wille, der von vielen Möglichkeiten eine beſtimmte ergreift und ausführt. Ebenſo gilt die natürliche Nothwendigkeit hypothetiſch, denn ihr Princip iſt die Kraft, die unter dieſen

Bedingungen ſo, unter andern anders handelt. Nothwendig im metaphyſiſchen Verſtande ſind die ewigen Wahrheiten, im phyſikaliſchen die zufälligen Wahrheiten oder die natürlichen Thatſachen, im moraliſchen die Willenshandlungen, die durch die Wahl des Beſten beſtimmt werden, oder nach dem Principe der Zweckmäßigkeit (principe de la convenance) verfahren. Die metaphyſiſche Nothwendigkeit beherrſcht den Verſtand, die phyſikaliſche die Natur, die moraliſche beſtimmt den Willen. Der logiſche Verſtand denkt nach dem Geſetze der Identität, die Natur handelt nach dem Geſetze des Grundes, der Wille nach dem Principe des Zwecks. Darin ſtimmt Wille und Natur überein, daß beide unter Bedingungen handeln, daß mithin die Handlungen beider eine nur hypothetiſche Nothwendigkeit haben. Dieſe hypothetiſche Nothwendigkeit verhält ſich zu der metaphyſiſchen, wie das Beſondere zum Allgemeinen, wie das Concrete zum Abſtracten, wie die Thatſache zur ewigen Wahrheit, oder wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit. Es kann daher zwiſchen beiden niemals ein Widerſpruch ſtattfinden: die Thatſachen der Natur, wie die Handlungen des Willens, können niemals ſo weit vernunftwidrig ſein, daß ſie dem Principe der Denkbarkeit widerſtreiten. Wie verhält ſich aber die hypothetiſche Nothwendigkeit des Willens zur hypothetiſchen Nothwendigkeit der Natur, wie die moraliſche Nothwendigkeit zur natürlichen? Die letzte gilt von den zufälligen Thatſachen der Natur, welche ſtets bedingte Kraftäußerungen ſind. Sie müſſen einen letzten zureichenden Grund haben. Dieſer letzte, zureichende Grund iſt Gott, und zwar der göttliche Wille, der allein im Stande iſt, aus dem Möglichen das Wirkliche zu ſchaffen, und der dieſe Schöpfung vollbringt nach dem Geſetze der moraliſchen Nothwendigkeit, d. h. durch die Wahl des Beſten oder nach dem Principe der höchſten Zweckmäßigkeit. So bildet die moraliſche Nothwendigkeit den letzten, zureichenden Grund der phyſikaliſchen, die endlos wäre,

wenn ſie nicht dort ihren ewigen Abſchluß fände. So iſt die moraliſche Nothwendigkeit der oberſte und höchſte Geſetzgeber der Natur, und die Thatſachen der Natur, die im Nexus mechaniſcher Cauſalität verknüpft ſind, müſſen in letzter Inſtanz aus dem Principe der Zweckmäßigkeit, d. h. teleologiſch erklärt werden. Und ſo beweist ſich hier unter dem Geſichtspunkte der Theologie jenes Verhältniß zwiſchen Endurſachen und wirkenden Urſachen, das wir ſchon früher als das höchſte Problem der leibnitziſchen Metaphyſik aufgelöst hatten. Es ſind nicht ebenbürtige, coordinirte Principien, ſondern die Cauſalität gilt nur unter der Vorausſetzung der Teleologie, die phyſikaliſche Nothwendigkeit unter der Vorausſetzung der moraliſchen, die Natur unter der Vorausſetzung des göttlichen Willens. „Causae efficientes pendent a finalibus.“ Die höchſte causa finalis iſt die moraliſche Nothwendigkeit in Gott, von der Alles übrige, alle bedingten Kraftäußerungen abhängen. „Die ewigen Wahrheiten,“ ſagt die Monadologie, „ſind von Gott nicht abhängig, wie Manche meinen, ſie ſind nicht willkürlich und abhängig von dem göttlichen Willen, wie Descartes und Poiret geglaubt zu haben ſcheinen. Dies gilt nur von den zufälligen Wahrheiten, deren Princip die Zweckmäßigkeit und die Wahl des Beſten iſt, während die nothwendigen Wahrheiten einzig und allein von dem göttlichen Verſtande abhängen, deſſen inneres Object ſie ausmachen.“ *

In der bloßen Kraft iſt unendlich Vieles möglich; in dem bloßen Verſtande iſt unendlich Vieles denkbar. In der Natur dagegen iſt nur Beſtimmtes wirklich, im Verſtande der Natur müſſen dieſe wirklichen, beſtimmten Thatſachen erklärt und gedacht werden. Darum lautet die Frage: wie wird aus jenen zahlloſen Möglichkeiten dieſe beſtimmte Wirklichkeit, wie wird aus der Ideenwelt, in der zahlloſe Möglichkeiten vorgeſtellt werden können,

* Monadologie Nr. 46. pag. 708.

dieſe wirkliche Welt, in der nur ſolche Thatſachen möglich ſind? Die Antwort heißt: durch Wahl, und zwar durch die Wahl eines göttlichen Willens, der mit der Weisheit ſelbſt übereinſtimmt, und darum aus den zahlloſen Möglichkeiten die beſte, vollkommenſte, glücklichſte wählt, und dieſe wirklich macht.

Neunzehntes Capitel.

Das System der präſtabilirten Harmonie: Gott und Welt.

I. Deismus. Unterſchied vom Pantheismus und Theismus. Der leibnitziſche Deismus: Gott als Weltbaumeiſter und Weltregent. Natur und Gnade. II. Optimismus. Deismus und Optimismus. Optimismus und Peſſimismus. Schöpfung und Natur. Präſtabilirte Harmonie. III. Theodicee. Bayles Zweifel. 1) Erklärung des Uebels in der Welt. Das metaphyſiſche, phyſiſche, moraliſche Uebel. 2) Das Verhältniß des Uebels zur Weltordnung. Rechtfertigung der beſten Welt. 3) Verhältniß des Uebels in der Welt zu Gott. Rechtfertigung Gottes.

Wir hatten bis jetzt die Welt unter dem metaphyſiſchen Geſichtspunkte betrachtet als ein Syſtem von Kräften oder Monaden, die als ewige Subſtanzen gegeben waren. So erſchien die Welt als Natur, die ſich aus eigenen Kräften entwickelt und von Stufe zu Stufe emporſteigt zu immer höhern Kräften, die ſich zuletzt zu einer geiſtigen und moraliſchen Welt aufklären. Aber die höchſte Kraft, weil ſie nicht mehr beſchränkt iſt, gehört nicht mehr in den Naturzuſammenhang. Mit dem Begriffe der höchſten Kraft oder Gottes verwandelt ſich der metaphyſiſche Geſichtspunkt in den theologiſchen, und unter dieſem erſcheint die Welt als Schöpfung. Hier enthüllt ſich das Verhältniß der Monaden

zu Gott, und damit entdecken wir ein Moment ihres Weſens, das wir bis jetzt gefliſſentlich im Schatten ließen. Wir haben an den Monaden mit Abſicht immer nur das andere Moment hervorgehoben: daß ſie nämlich Subſtanzen, ſelbſtändige und ſelbſtthätige Weſen ſind, die ſich aus eigener ſpontaner Kraft entwickeln, die den alleinigen Grund bilden von Allem, was in ihnen geſchieht. Das war die Seite ihrer Unabhängigkeit. Sie ſind unabhängig, weil ſie nicht von Außen her beſtimmt und influenzirt werden können, ſondern jede einzelne aus ſich ſelbſt allein handelt. So bilden ſie die Elemente der Weltordnung im Sinne der Natur oder der Phyſis. Denn Natur iſt nur, wo ſpontane Kräfte wirken, wo in den Dingen Kraft, Selbſtbewegung und Selbſtthätigkeit exiſtirt. Aber nur den Grund ihrer Handlungen tragen die Monaden in ſich ſelbſt, nicht den Grund ihrer Exiſtenz. Sie wirken aus eigenen Kräften, aber dieſe Kräfte ſelbſt exiſtiren durch Gott. Wenn die Monaden ſind, ſo folgt Alles aus ihnen ſelbſt, aber daß ſie ſind, iſt ein Act der göttlichen Schöpferkraft. Und darin beſteht ihre Abhängigkeit. „Die Monaden," ſagt Leibnitz, „ſind von Nichts abhängig, außer von Gott." Ihre Wirkſamkeit iſt ſpontan, ihr Daſein geſchaffen: in der erſten Rückſicht gelten ſie für Subſtanzen, in der zweiten für Creaturen. Als Subſtanzen erſcheinen die Monaden im metaphyſiſchen, als Creaturen im theologiſchen Verſtande. Mithin verhält ſich Gott zu den Monaden 1) als die höchſte Kraft zu den niedern, und 2) als der Schöpfer zu ſeinen Geſchöpfen. Als die höchſte Monade iſt er der Endzweck, den alle übrigen erſtreben, als Schöpfer die Macht, die das Daſein aller andern bewirkt. Und ſo iſt Gott in Einem zugleich die wirkende Urſache und die Endurſache der Dinge, deren höchſte causa efficiens und deren höchſte causa finalis. Den Grund der Schöpfung bildet die göttliche Macht, den Zweck der Schöpfung der göttliche Weltplan, der zugleich ein Act der

Weisheit und Güte, also durch die Idee der Gerechtigkeit bestimmt ist. In der göttlichen Macht besteht das bewirkende Weltprincip, in der göttlichen Gerechtigkeit das regierende. Und so nimmt Gott zu der Welt das doppelte Verhältniß ein: er ist vermöge seiner Macht der schaffende (werkthätige), vermöge seiner Gerechtigkeit (Weisheit und Güte) der regierende Künstler der Welt. Der schaffende Künstler, der die Welt macht, ist der architektonische, der regierende, der die geschaffene Welt erhält und regiert, ist der moralische. Der architektonische Künstler ist der Weltbaumeister, der moralische der Weltbeherrscher. Als das Werk des Weltbaumeisters ist die Schöpfung Maschine, als das Reich des Weltbeherrschers ist sie ein Staat. Sie ist in der ersten Rücksicht ein mechanisches, in der andern ein moralisches Kunstwerk. „Gott handelt," sagt Leibnitz in seiner Abhandlung über den Ursprung der Dinge, „nicht blos physisch, sondern auch frei, er ist nicht blos der Grund, sondern auch der Zweck der Dinge, er beweist nicht blos seine Größe oder Macht in der Bildung der Weltmaschine, sondern auch seine Güte oder Weisheit in deren Verfassung und Plan. Man meine nicht, daß hier die moralische Vollkommenheit oder Güte mit der metaphysischen Vollkommenheit oder Größe vermischt, und etwa jene durch diese aufgehoben werde: die Welt ist nicht blos im physikalischen oder metaphysischen Verstande, sondern auch im moralischen die vollkommenste Welt, denn die moralische Kraft ist den Geistern selbst von Natur gegeben. Und darum ist die Welt nicht blos die bewunderungswürdigste Maschine, sondern auch, soweit sie aus Geistern besteht, der beste Staat (optima respublica), der den Geistern die größtmögliche Glückseligkeit und Freude einträgt, und eben darin besteht ja deren natürliche Vollkommenheit." *

* De rerum originatione radicali. pag. 148.

So werden Welt und Natur zuletzt auf Gott zurückgeführt und aus einer ewigen Macht und Weisheit abgeleitet. Die Physik erhebt sich damit zur Theologie, und dieser *physiko-theologische Charakter* giebt dem leibnitzischen Systeme seinen letzten, wesentlichen Ausdruck. Noch ehe die Monadenlehre selbst deutlich formulirt war, verfolgte der Geist ihres Urhebers diese physikotheologische Richtung. So schrieb Leibnitz schon im Jahre 1687 an *Bayle*, dem er das Princip der Continuität und der unendlich kleinen Differenzen mittheilte: „Die wahre Physik muß aus der Quelle der göttlichen Vollkommenheiten geschöpft werden. Gott ist die letzte Ursache der Dinge, und die Erkenntniß Gottes ist nicht weniger das Princip der Wissenschaften, als sein Wesen und Wille das Princip alles Daseins ist. Es heißt die Philosophie heiligen, *wenn man ihre Bäche aus der Quelle des göttlichen Wesens ableitet*. Statt die *Endursachen* und die Betrachtung einer *weisen Macht* von der Physik auszuschließen, muß man daraus vielmehr Alles in der Physik ableiten. Ich gebe zu, daß im Einzelnen die Wirkungen der Natur mechanisch erklärt werden können und müssen, ohne darüber ihre *Zwecke* und ihren Nutzen zu vergessen, aber die allgemeinen Principien der Physik wie der Mechanik sind von der Leitung einer höchsten Intelligenz abhängig und können ohne diese nicht erklärt werden. *Und so muß man die Religion mit der Vernunft versöhnen.*“*

Aus diesem Gesichtspunkte der *Physikotheologie* löst sich die früher berührte Frage nach der Vollkommenheit der Welt, ob sie eine wachsende oder gleichmäßige ist. Bekanntlich erörterte Leibnitz dieses Problem in einem Briefe an *Bourguet*, und *Lessing* wollte im Geiste der leibnitzischen Philosophie die

* Extrait d'une lettre à Mr. Bayle sur un principe général, utile à l'explication des loix de la nature. pag. 106.

gleichmäßige Vollkommenheit der andern vorgezogen wissen. Er hat richtig geurtheilt. Als bloße Natur wäre die Welt ein endloses Stufenreich von Monaden, also ein System immer wachsender Vollkommenheit. Allein die Welt ist nicht blos Natur, sondern zugleich Schöpfung. Als Schöpfung ist sie die vollkommenste Welt, und es leuchtet ein, daß dieser höchste Grad der Vollkommenheit niemals die wachsende sein kann, die ja den höchsten Grad niemals erreichen würde. Die Schöpfung bildet nothwendig ein System ewig gleichmäßiger Vollkommenheit, denn das Reich der Wesen ist hier abgeschlossen durch einen höchsten Zweck und einen letzten Grund, die beide in dem göttlichen Wesen selbst bestehen.*

Die Summe der natürlichen Theologie (Physikotheologie) faßt sich mithin in folgenden Hauptbegriffen zusammen. Gott schafft und ordnet die Welt, und in dieser natürlichen und moralischen Weltordnung offenbart sich die göttliche Macht und Weisheit. Die Weltordnung ist die Offenbarung Gottes. Den Begriff Gottes, dessen Offenbarung Natur und Welt ist, nennen wir Deismus. Diese von Gott geschaffene Welt ist unter allen möglichen Welten die vollkommenste und die beste. Daß die wirkliche Welt die beste sei, behauptet der Optimismus. Aber in der wirklichen Welt existirt überall die Unvollkommenheit und das Uebel. Wie kann in der vollkommensten Welt das Unvollkommene, in der glücklichsten Welt das Uebel, in der besten Welt das Böse existiren? Wie läßt sich mitten unter den Unvollkommenheiten der wirklichen Welt rechtfertigen, daß sie in Wahrheit die beste ist? Diese Frage löst die Theodicee. Und in diesen Bestimmungen des Deismus, Optimismus und der Theodicee (im engern Sinne) beweist und entwickelt sich das System der natürlichen Theologie.

* Vgl. oben Capitel IX. Nr. III. 1. Seite 255.

I. Der Deismus.

Unterſchied vom Pantheismus und Theismus.

Wir müſſen zuvörderſt den gewöhnlich ſchwankenden Begriff des Deismus genau feſtſtellen. Deismus iſt ein beſtimmter Theismus. Es iſt der Theismus der natürlichen Theologie und als ſolcher zu unterſcheiden ſowohl von dem Pantheismus, als von dem Theismus der geoffenbarten und poſitiven Religionen. Der Deismus iſt die natürliche Erkenntniß Gottes, d. h. er lehrt einen Gott, deſſen Offenbarung Natur und Welt im Ganzen ausmachen. In dem Begriff einer von Gott geordneten Welt, einer göttlichen Weltordnung, ſtimmt daher der Deismus mit dem Pantheismus überein. In beiden iſt Gott ordo ordinans. Allein während der Pantheismus die Weltordnung gleich ſetzt dem göttlichen Weſen, ſo behauptet der Deismus einen ſolchen Unterſchied beider, daß jenſeits und über der Welt Gott als das höchſte Weſen, als der perſönliche Welturheber, als die eminente Weltурſache ſtehen bleibt. Zwiſchen Gott und Welt beſteht im Deismus keine weſentliche Einheit, ſondern ein Verhältniß, ähnlich demjenigen des Künſtlers zu ſeinem Werke. Der Künſtler iſt die eminente Urſache des Kunſtwerkes, d. h. er enthält mehr in ſich, als dieſes offenbart. So enthält Gott mehr in ſich, als die Welt offenbart, und er hätte, wenn es ſich bloß um ſeine Macht oder um ſein metaphyſiſches Weſen handelte, auch eine andere Welt ſchaffen können als die unſrige. Die Macht Gottes überſteigt alle Natur und alle natürliche Erkenntniß: darum muß der Deismus ein Irrationales in Gott behaupten, das ihn zwar nicht weiter kümmert, aber ſeinen Rationalismus ſchließlich dem Supranaturalismus geneigt macht. Was den Deismus vom Pantheismus unterſcheidet, eben dies macht ihn zum Theismus: Die Trennung zwiſchen Gott und Welt, und was damit unvermeidlich zuſammenhängt, die Einſchränkung der rationalen

Erkenntniß und das Geltenlaſſen eines Irrationalen. Anders aber erſcheint die Offenbarungsweiſe des überweltlichen Gottes im reinen Deismus, anders in den theiſtiſchen Vorſtellungen der poſitiven Religionen. Und dieſer Unterſchied iſt ſo mächtig und durchgreifend, daß ſich hier der reine Deismus den poſitiven Religionen, vor allem der chriſtlichen, feindlicher entgegenſetzt, als ſelbſt der weniger entwickelte Pantheismus nöthig hat. Nach den feſten Begriffen nämlich des reinen Deismus offenbart ſich der überweltliche, übernatürliche Gott im Univerſum, niemals ausſchließlich in einem einzelnen Weſen. Es iſt nach deiſtiſchen Begriffen unmöglich, daß jemals das vollkommenſte Weſen beſchränkt und unvollkommen, jemals ein beſchränktes und unvollkommenes Weſen dem vollkommenſten gleich wird. Der Menſch kann nie Gott, Gott kann nie Menſch werden; die Apotheoſe iſt ebenſo unmöglich als die Incarnation. Setzen wir nun, daß die Vergötterung natürlicher Individuen das Weſen der heidniſchen Mythologie, die Menſchwerdung Gottes den Mittelpunkt der chriſtlichen Offenbarung ausmacht, ſo leuchtet ein, daß der Deismus dem Heidenthume wie dem Chriſtenthum, der Mythologie wie dem höchſten Offenbarungsglauben gerade im Weſen der Sache auf das Aeußerſte widerſtrebt. Die Menſchwerdung Gottes, hatte Spinoza erklärt, erſcheine ihm wie die Quadratur des Cirkels. Gott wird Menſch heißt in dieſem Verſtande: Die Subſtanz wird Modus, und das iſt eben ſo unmöglich, als wenn ein Kreis die Natur des Quadrates annehmen wollte. Aehnlich muß der reine Deismus urtheilen. Gott wird Menſch heißt in ſeinem Verſtande: die höchſte Monade wird eine niedere, das vollkommene Weſen ein unvollkommenes; Gott, ſeinem Weſen nach ſchrankenlos, immateriell und darum kein Individuum, wird eine beſchränkte, körperliche, individuelle Subſtanz. Mit der Menſchwerdung Gottes fällt natürlich auch das Dogma der Trinität, welches ſich darauf gründet, und mit dieſem höchſten

Wunder werden die Wunder überhaupt für nichtig erklärt. Nicht als Wunderthäter, ſondern als Geſetzgeber der Welt offenbart ſich der Gott des Deismus: nicht in der Aufhebung, ſondern in dem ewig gleichmäßigen Gange der Naturgeſetze.

Die Religion des Deismus iſt der reine Monotheismus, der die natürlichen Individuen nie vergöttert, noch weniger ſeinen Gott jemals inearnirt. Darum hat und fühlt der Deismus eine größere Verwandtſchaft zu dem idealen Judenthum und zu dem idealen Muhamedanismus, als zur heidniſchen Mythologie und zum Chriſtenthum. Und daraus erklärt ſich die Vorliebe, womit die deutſche Aufklärung das Judenthum und den Islam behandelte, womit noch Leſſing ſeinen Nathan und Saladin in nächſter Verwandtſchaft mit der natürlichen Religion darſtellte, und um ſo viel reiſer und weiſer als den Templer, um ſo viel beſſer und ſittlicher als den Patriarchen ſein ließ. Nur in einem Punkte ſtimmt der Deismus anders, als jene monotheiſtiſchen Religionen. An die Stelle der unbeſchränkten Willkür in Gott ſetzt er die moraliſche Nothwendigkeit, was ſo viel ſagen will, als eine ewig begründete, nach göttlicher Gerechtigkeit geregelte Weltordnung. Einmal geſchaffen, bewegt und entwickelt ſich die Welt nach den ihr eingeborenen Geſetzen, und die Weltſchöpfung beſteht von da an lediglich in der Welterhaltung, die als eine fortgeſetzte, ununterbrochene Schöpfung (création continuelle) betrachtet werden kann. Aus dieſem Grunde verneint der Deismus jedes übernatürliche Eingreifen Gottes in den einmal feſtgeſetzten Gang der Dinge. Denn was ſoll dieſes Eingreifen, was ſoll mitten in der geſetzmäßig geſchaffenen Welt das plötzliche Wunder? Etwa die Welt beſſer machen? Dies hieße die Schöpfung corrigiren, dies hieße anerkennen, daß die Welt ſchlechter iſt, als ſie zu ſein beſtimmt war, oder daß die geſchaffene Welt die beſte nicht iſt, was die göttliche Gerechtigkeit und damit den Begriff des wahren Gottes ſelbſt zu Schanden macht. Wenn aber ein

übernatürliches Eingreifen Gottes in den Gang der Dinge überhaupt nicht stattfindet, so ist auch unmöglich, daß sich Gott unmittelbar in directer und ausnehmender Weise Einzelnen offenbart, so müssen die deistischen Begriffe derartige Offenbarungen verneinen, wie sie jene positiven Religionen des reinen Monotheismus, Judenthum und Muhamedanismus bei ihren Stiftern voraussetzen. Weil sich nach deistischen Begriffen Gott in der Weltordnung, d. h. auf eine natürliche Weise offenbart, darum erscheint dem reinen Deismus jede naturwidrige oder übernatürliche Offenbarung Gottes unmöglich, und alle werden ihm verdächtig, die sich für Träger und Auserwählte einer solchen Offenbarung ausgeben. Unter diesem Gesichtspunkte richteten sich die Wolfenbüttler Fragmente, die auf den reinen Deismus gegründet waren, gegen die Bibel und die darauf gegründete Religion. *

Der leibnitzische Deismus.

Leibnitzens natürliche Theologie war, was sie ihrem Principe nach sein mußte: Deismus. So hat Lessing die leibnitzische Lehre beurtheilt; er hat mit der größten Entschiedenheit behauptet, daß sie klarer und bewußter Deismus gewesen sei. Dem leibnitzischen Deismus ist es nicht eingefallen, den Wunder- und Offenbarungsglauben, die Menschwerdung Gottes, die Trinität u. s. f. zu seinen Wahrheiten zu rechnen; er wollte sie nur den positiven Religionen nicht rauben. Er setzte sie ohne Weiteres auf die Liste des Uebervernünftigen, und hier muß man freilich erklären, daß Leibnitz von jener Distinction zwischen dem Ueber- und Widervernünftigen, die im Geiste seiner Philosophie richtig war, eine Anwendung gemacht hat, die dem Geiste

* Vgl. über den Standpunkt der Wolfenbüttler Fragmente und die Art, wie sie die deistischen Grundsätze auf die Bibelkritik anwenden, das letzte Capitel dieses Bandes.

ſeiner Philoſophie widerſprach. Seine hierauf bezügliche Schlußfolgerung war nämlich folgende: durch Wunder werden nichts verändert als natürliche Thatſachen, die, weil ſie ihrer Natur nach zufällig ſind, darum auch veränderlich ſein dürfen; die, weil ſie von Gott letztlich begründet ſind, durch einen göttlichen Willensact auch modificirt werden können. Eine ſolche Modification nennen wir Wunder. Da mithin das Wunder nur die phyſikaliſche Nothwendigkeit antaſtet, die an und für ſich keine ewige Wahrheit hat, ſo überſteigt es nicht die Vernunft als ſolche, ſondern nur die Erfahrung, es iſt nicht wider- ſondern übervernünftig; und unter dieſem Rechtstitel darf die Vernunftreligion den Wunderglauben der poſitiven Religion beſtehen laſſen. Die natürliche Thatſache iſt ein Act phyſikaliſcher Nothwendigkeit, das Wunder ein Act der moraliſchen. Da nun die phyſikaliſche Nothwendigkeit unter dem Regime der moraliſchen ſteht, ſo will Leibnitz hierdurch die Möglichkeit des Wunders zuläſſig machen. Sein Fehlſchluß ſpringt in die Augen. Jede Thatſache der Natur iſt ein Glied im Cauſalzuſammenhange der Dinge und durchgängig durch dieſen bedingt. Wird eine Thatſache, gleichviel welche, durch übernatürliche Macht verändert, ſo iſt damit der geſammte Naturzuſammenhang, das Syſtem der Naturgeſetze, aufgehoben. Das Syſtem der Naturgeſetze aber iſt eine göttliche Geſetzgebung, begründet durch moraliſche Nothwendigkeit. Das Wunder, indem es in einer Thatſache das Syſtem der Naturgeſetze überhaupt verändert und umſtößt, widerſpricht der moraliſchen Nothwendigkeit, d. h. der göttlichen Gerechtigkeit ſelbſt. Leibnitz mußte ſo ſchließen, wie nach ihm Reimarus wirklich geſchloſſen hat: Wenn Gott in ſeiner Allmacht die Kraft zu Wundern beſitzt, ſo hindert ihn ſeine Gerechtigkeit, davon in natura rerum Gebrauch zu machen. Wenn Gott aus phyſiſchen oder vielmehr hyperphyſiſchen Gründen ein Wunderthäter ſein könnte, ſo dürfte er es in der wirklichen

Natur aus moraliſchen Gründen *nicht* ſein. Aber das Wunder mußte im Geiſte der leibnitziſchen Philoſophie auch aus metaphyſiſchen Gründen verneint werden. Wer die Wunderthätigkeit erleidet, deſſen Weſen wird durch fremde Willkür zu fremden Zwecken verändert, und darum in ſeiner natürlichen Autonomie und Eigenthümlichkeit vernichtet. Durch das Wunder wird die betroffene Monade in ein anderes Weſen verwandelt, als ſie von Natur iſt. Dies aber iſt nach Leibnitz ſelbſt *metaphyſiſch* unmöglich. Dies widerſtreitet dem Satze A = A, dem oberſten Princips aller Vernunftwahrheiten. Als ein ſolcher Widerſpruch mußte nothwendig das Wunder in jeder Form dem Verſtande der leibnitziſchen Philoſophie erſcheinen. *Sie* denkt nach dem Satze der Identität; das *Wunder* handelt nach dem Satze des Widerſpruchs: es macht aus A nicht A, aus Gott Menſch, aus Waſſer Wein, aus Wein Blut, und aus Brod Fleiſch. Iſt nicht Gott ſeinem metaphyſiſchen Weſen nach ſchrankenlos? Wenn er ſich in ein beſchränktes Individuum verwandelt, heißt das nicht, ſeinem ewigen Weſen widerſprechen und etwas ſchlechterdings *Vernunftwidriges thun*? Im Geiſte nämlich der leibnitziſchen Begriffe! Wenn Leibnitz die Grenzlinie zwiſchen dem Ueber- und Widervernünftigen ſtreng ziehen wollte, ſo durfte er das Wunder, die Menſchwerdung, die Trinität, die Transſubſtantiation niemals *über* die Vernunft ſetzen; und die conſequente Aufklärung, welche in dieſem Punkte von den Grundſätzen ihres Urhebers einen mehr kritiſchen Gebrauch machte, mußte jene Supranaturalien der geoffenbarten Religion degradiren.

Nur glaube man nicht, daß Leibnitz zu furchtſam oder gar zu kurzſichtig war, um die Conſequenzen des reinen Deismus einzuſehen. Aber er begriff eben ſo gut, daß auch die geoffenbarte Theologie bei den heterogenen Vorausſetzungen, worauf ſie ſich gründet, in ihrer Weiſe ein conſequentes Syſtem ſei, daß man dieſes Syſtem entweder ganz verneinen oder ganz intact

laſſen müſſe, daß es unter allen Umſtänden ungereimt ſei, daſſelbe theilweiſe zu bejahen und theilweiſe zu bekämpfen. Leibnitzens großer Verſtand wollte lieber mehr orthodox ſcheinen, als weniger folgerichtig denken. Er ſtellte den reinen Deismus neben die geoffenbarte Theologie, beiden Syſtemen die Integrität wahrend, und überließ der Zukunft, einen Gegenſatz zu entdecken und auszubilden, wofür ſein Zeitalter nicht gemacht war. Er hatte die conſequenten Orthodoxen lieber, als jene inconſequenten Deiſten, Unitarier, Socinianer, die auf der einen Seite die Trinität, die Menſchwerdung leugneten, auf der andern in Chriſtus, den ſie zum bloßen Menſchen herabſetzten, dennoch ein Object der Religion anerkannten. Im Deismus eines Leibnitz, wo ſich derſelbe rein und ſyſtematiſch ausſpricht, finden wir nirgends die Offenbarung oder Incarnation Gottes in Chriſto, ſondern ſtets die Offenbarung Gottes im Univerſum, in der natürlichen und moraliſchen Weltordnung. Chriſtus gilt in dieſem Deismus als das Subject und der Träger der natürlichen Religion, niemals als deren Gegenſtand. Begreiflicherweiſe wollte Leibnitz lieber, daß innerhalb der geoffenbarten Religion Chriſtus als der menſchgewordene Gott und darum als Object der Religion angeſehen werde, als daß die natürliche Religion Chriſtum der Göttlichkeit entkleide und dennoch zu ihrem Object erhebe.

Gott als Weltbaumeiſter und Weltregent. Natur und Gnade.

Zufolge dieſes Deismus offenbart ſich Gott im Univerſum, in der Körper- und Geiſterwelt. Die natürliche Welt gilt als die Maſchine, die Gott erfunden, als das Gebäude, das er aufgerichtet hat. Er offenbart ſich in dieſer Rückſicht als der Weltkünſtler und Weltbaumeiſter (inventeur et architecte). Die moraliſche Welt beſteht in den Geiſtern, die nach moraliſchen Geſetzen handeln, die nicht blos die Macht Gottes

wußtlos offenbaren, ſondern ihn ſelbſt vorſtellen, erſtreben und lieben. Die moraliſche Welt nimmt zu Gott ein höheres Verhältniß ein, als die natürliche. In dieſer wird das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt nicht gewußt, in der moraliſchen wird es gewußt und empfunden; und dadurch wird ihre Beziehung zu Gott ein ſittlich-religiöſes Verhältniß, gegründet auf das Bewußtſein der Unterordnung und Verwandtſchaft. Zu der natürlichen Welt verhält ſich Gott, wie der Künſtler zu ſeinem Werke, wie der Baumeiſter zu ſeinem Gebäude; zu der moraliſchen verhält er ſich, wie der König zu ſeinem Staate, wie der Herrſcher zu ſeinen Unterthanen, wie der Vater zu ſeinen Kindern. In der natürlichen Religion, in der Vorſtellung des höchſten Weſens, liegt das Doppelgefühl der Unterthänigkeit und Verwandtſchaft. Wir fühlen uns Gott unterworfen, wie niedere Weſen dem höchſten, und zugleich Gott analog und ähnlich, wie Geiſter dem Geiſte. So verbindet uns die natürliche Religion mit Gott im Unterthanen- und im Familiengefühl, in der Ehrfurcht und in der Liebe. Jener erſcheint Gott als Fürſt, dieſer als Vater: „Die Geiſter," ſagt Leibnitz, „ſind fähig in eine Gemeinſchaft mit Gott zu treten, und Gott verhält ſich zu ihnen nicht nur, wie ein Erfinder zu ſeiner Maſchine (ſo verhält er ſich zu den andern Geſchöpfen), ſondern auch wie ein Fürſt zu ſeinen Unterthanen, oder beſſer noch wie ein Vater zu ſeinen Kindern. Darum macht die Verſammlung der Geiſter die Stadt Gottes (la cité de Dieu) aus, den möglich vollkommenſten Staat unter dem vollkommenſten Monarchen. Dieſe Stadt Gottes, dieſe wahrhaft kosmopolitiſche Monarchie, iſt eine moraliſche Welt in der natürlichen, ſie iſt unter den Werken Gottes das erhabenſte und göttlichſte, und in ihr beſteht wahrhaft der Ruhm Gottes; denn es gäbe überhaupt keinen Ruhm Gottes, wenn nicht ſeine Größe und Güte von den Geiſtern erkannt und bewundert würde: erſt in dieſer Beziehung zur Stadt Gottes offenbart ſich ſeine

Güte, während ſich ſeine Macht und Weisheit überall zeigen. Und ſo wie wir früher eine vollkommene Harmonie zwiſchen jenen beiden Naturreichen, dem der wirkenden Urſachen und dem der Endurſachen, feſtgeſtellt haben, ſo müſſen wir hier noch eine andere Harmonie zwiſchen dem phyſiſchen Reiche der Natur und dem moraliſchen der Gnade hervorheben, nämlich zwiſchen Gott, als Baumeiſter des mechaniſchen Weltgebäudes, und Gott, als Monarchen der Geiſterwelt.“*

Auf dieſe Weiſe erklärt der Deismus das Verhältniß von Gott und Welt: Gott verhält ſich zu der geſammten Welt wie der Schöpfer (Künſtler) zu ſeinem Werke; zu der körperlichen Welt (den Dingen) wie der Ingenieur (Erfinder, Architect) zu den Maſchinen, zu der moraliſchen Welt (den Geiſtern) wie der Fürſt zu ſeinen Unterthanen, der Vater zu ſeinen Kindern.** Die ganze Natur iſt ſein Haus, die ganze moraliſche Welt iſt ſeine Familie. Wie das geſammte Univerſum, ſo iſt auch die moraliſche Welt von Gott zur Schöpfung gewählt, nicht durch einen indifferenten, ſondern durch einen der Weisheit conformen Willen, der das Weſen der Gerechtigkeit ſelbſt iſt. Die geſchaffenen Geiſter ſind durch die Liebe Gottes zur Liebe Gottes erwählt: beſtimmt, ihn zu lieben und von ihm geliebt zu werden. In dem Geiſterreiche iſt Gott wahrhaft und vorzüglich einheimiſch, denn das gemeinſame und höchſte Gefühl, welches alle Geiſter verbindet, iſt die natürliche Religion, worin Gott

* Monadol. Nr. 84 — 87. pag. 712. Vgl. Princip. de la nat. et de la gr. Nr. 15. pag. 717. Dieu, qui tient lieu d'inventeur et d'architecte à l'égard des machines et ouvrages de la nature, tient lieu de Roi et de Père aux substances, qui ont de l'intelligence, et dont l'ame est un esprit formé à son image. Considérations sur le principe de vie. pag. 432.

** Syst. Nouv. Nr. 5. pag. 125.

vorgestellt, gewußt und erstrebt wird. Weil so die Geister die Erwählten und gleichsam die Bevorzugten Gottes sind, darum unterscheidet Leibnitz die moralische Welt, als das Reich der Gnade, von dem übrigen Universum, als dem Reiche der Natur. Ohne Geister wäre die Welt eine bloße Maschine und Gott ein bloßer Werkmeister; die Geister sind die lebendigen Spiegel der Gottheit, und erst dadurch wird die Welt eine wirkliche Offenbarung des göttlichen Wesens. Die Offenbarung Gottes aber bildet den großen Endzweck der Schöpfung, der in den Geistern allein erreicht wird. Eine Welt, und zwar eine geistige, zu schaffen, dazu wird Gott getrieben durch ein inneres Bedürfniß, durch eine moralische Nothwendigkeit, durch den Offenbarungsdrang seiner Gottheit. Das ist im Geiste des reinen Deismus die Schöpfungsidee, wie sie in Schillers „philosophischen Briefen" Julius seinem Raphael darthut: „Freundlos war der große Weltenmeister, fühlte Mangel, darum schuf er Geister, selige Spiegel seiner Seligkeit. Kennt das höchste Wesen schon kein Gleiches, aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches schäumt ihm die Unendlichkeit!"

II. Der Optimismus.

Deismus und Optimismus.

Der Optimismus ist ein nothwendiges Ergebniß der deistischen Begriffe, wie diese nothwendig mit dem Systeme der natürlichen Moral verknüpft waren. Erklärt nämlich der reine Deismus Gott für das höchste, absolut vollkommene Wesen, und die Welt für dessen Offenbarung, so muß unter diesem Gesichtspunkte die Welt als die vollkommenste oder beste erscheinen. Daher waren stets die echten Deisten zugleich Optimisten. Sie stellen der ascetischen Moral und der ascetischen Religion natürliche Moral und natürliche Religion gegenüber: wenn jenen die Natur für ein Uebel, die Welt für ein böses, zu vernichtendes Princip gilt,

ſo gilt ſie hier für eine gute und glückliche Welt, denn ſie bildet die perfecte Ordnung perfectibler Weſen. In dieſem Optimismus ſtimmt der Deismus eines Leibnitz mit dem eines Shaftesbury überein.*

Den Begriff der beſten Welt erreicht die leibnitziſche Philoſophie auf einem doppelten Wege. Sie läßt den Satz, daß die wirkliche Welt die beſte ſei, aus kosmologiſchen und theologiſchen Gründen hervorgehen, und es bildet gleichſam die Probe ihrer Rechnung, daß Theologie und Kosmologie in dieſem Reſultate zuſammenſtimmen, daß uns der Gottesbegriff zu derſelben Weltanſchauung führt, als der Weltbegriff.

Gehen wir aus von dem Begriffe der Welt, ſo bildet dieſe den Inbegriff aller wirklichen Dinge. Aber von den wirklichen Dingen hat keines den Grund ſeines Daſeins in ſich ſelbſt, es exiſtirt daher nicht mit abſoluter, ſondern mit relativer Nothwendigkeit, d. h. es iſt ſeiner Exiſtenz nach zufällig, oder, was daſſelbe ſagt, es wäre möglich, daß an ſeiner Stelle auch ein anderes exiſtirte. Was aber von jedem Dinge gilt, eben daſſelbe muß natürlich auch von allen Dingen gelten, die zuſammengenommen die Welt ausmachen. Das Daſein der wirklichen Welt iſt mithin zufällig; zufällig iſt aber Alles, deſſen Gegentheil möglich iſt: mithin ſind auch andere Welten, als dieſe, möglich. Der Möglichkeit nach giebt es zahlloſe Welten, der Wirklichkeit nach nur eine einzige, die den Zuſammenhang (den Inbegriff) aller wirklichen Dinge ausmacht. Wenn aber aus zahlloſen

* Man wird uns nicht einwerfen, daß Voltaire, der Deiſt, eine Satyre auf die beſte Welt geſchrieben: dies that eben Voltaire, der mehr Skeptiker, als Deiſt, mehr Satyriker, als Philoſoph war, und außerdem war ſein Candide eine ohnmächtige Satyre. Rouſſeau aber leugnete die beſte Welt nicht, ſondern wollte ſie nur auf die reine Natur eingeſchränkt, und die Cultur, die ihm naturwidrig ſchien, davon ausgeſchloſſen wiſſen.

Möglichkeiten eine wirklich gemacht wird, so kann dies allein durch Wahl geschehen sein. Diese eine ist den andern möglichen, so viele ihrer sind, vorgezogen worden, und wodurch anders konnte sie diesen Vorzug verdienen, als daß sie die bessere, also im Vergleiche mit jenen die beste war? Verdienen aber mußte sie den Vorzug, weil sonst ihre Wahl keinen zureichenden Grund hätte, was dem Axiome der Causalität widerspräche. Die Welt trägt die Ursache ihrer Existenz nicht in sich selbst: darum ist ihre Existenz zufällig, darum sind auch andere Welten möglich, darum ist die wirkliche Welt durch Wahl geschaffen. Diese Wahl, die Schöpfung der Welt, muß einen zureichenden Grund haben: darum ist die wirkliche Welt unter allen möglichen die beste.

Und eben dahin führt uns der Begriff Gottes, wenn wir ihn richtig erwägen. Gott ist die allesvermögende Kraft, die mit Verstand und Willen, d. h. nach Weisheit und Güte oder nach Gerechtigkeit handelt. Gottes Handeln heißt Schaffen. Gottes Schöpfung ist eine gerechte Handlung. Aber die Gerechtigkeit entscheidet stets nach dem größten Rechte. Darum schafft Gott diejenige Welt, die, geschaffen zu werden, das größte Recht oder den meisten Anspruch hat, d. h. unter allen möglichen Welten die beste. Der letzte Grund für die optimistische Verfassung dieser Welt liegt darin, daß sie die wirkliche ist. Was wirklich ist, das muß von Gott gewählt, geschaffen, und darum unter allem Möglichen das Beste sein. Alle Einwände gegen den Optimismus will Leibnitz mit der bloßen Thatsache der Weltexistenz niedergeschlagen haben. „Man muß," sagt er, „mit mir ab effectu urtheilen: weil Gott diese Welt, so wie sie ist, gewählt hat, darum ist sie die beste." *

* Vgl. Théodicée. Part. I. Nr. 7—10. pag. 506.
Principes de la nat. et de la gr. Nr. 7—10. pag. 716.

Indeſſen will der Optimismus eines Leibnitz nicht nur als ein abgezogener Lehrſatz der Metaphyſik oder Theologie, ſondern als ein lebendiges, religiöſes Gefühl betrachtet werden, das die Gemüthsverfaſſung jenes Zeitalters durchdrang und in deſſen moraliſcher Empfindungsweiſe begründet war. Das Jahrhundert unſerer Aufklärung hatte in ſeinem moraliſchen Naturell die Anlage für den Optimismus, und der leibnitziſche Begriff war nur die deutliche Vorſtellung deſſen, was inſtinctiv alle Gemüther dachten. Daher fand dieſe Idee einen ſo lebhaften Wiederklang und beſchäftigte ſogar die Einbildungskraft der damaligen Poeten, die in Liedern und Epiſteln die beſte Welt rechtfertigten. Daß es eine beſte Welt gebe, dieſen Glauben hatte ſchon das Chriſtenthum in der Menſchheit erweckt und bald inniger, bald ſchwärmeriſcher ausgebildet. Daß aber die wirkliche Welt die beſte ſei, dieſe neue und kühne Wendung der optimiſtiſchen Idee war erſt möglich, nachdem ſich der menſchliche Geiſt dem natürlichen Univerſum wieder mit dem Intereſſe der Erkenntniß zugewendet hatte. Der Naturalismus eines Carteſius, der Pantheismus eines Spinoza mußten dem Deismus eines Leibnitz und deſſen optimiſtiſcher Weltanſchauung vorangehen. Es giebt Zeitalter, die dem Optimismus immer beifallen, und ſolche, die ihm nothwendig widerſprechen müſſen, je nachdem die innern, moraliſchen und geſchichtlichen Bedingungen ſind, welche die Dispoſition eines Zeitalters ausmachen. Der Glaube an die beſte Welt wird nur da lebendig ſein können, wo das Gute in der Welt als die überwiegende Macht empfunden wird, wo das Gute wirklich, um mich eines politiſchen Ausdrucks zu bedienen, in der Majorität iſt oder ſich wenigſtens ſiegreich fühlt: das iſt in einem Zeitalter, wo die beſten Kräfte wirken und die größten Hoffnungen gähren. Die hoffnungsreichen Zeitalter ſind die optimiſtiſchen. Man iſt

nie optimiſtiſcher, nie freudiger und mit ſeiner Welt zufriedener geſtimmt, als wenn man einer reichen Ernte entgegenſieht. Die fruchtbaren Epochen, ich möchte ſie die Saatzeiten der Geſchichte nennen, haben ein natürliches Talent für den Optimismus. Eine ſolche Epoche war die der leibnitziſchen Philoſophie. Eine große Literaturperiode war eben in Frankreich abgelaufen, eine größere ſollte bald in Deutſchland beginnen. Nie iſt eine Philoſophie größern Dingen als Vorbote entgegen gegangen und hat Größeres mit vorbereiten helfen, als die leibnitziſche. Sie ſah nach ihrem eigenen Ausdruck in dem gegenwärtigen Weltzuſtande die Mutter des künftigen. Leibnitzens Geiſt ſelbſt war erfüllt von dem kommenden Zeitalter, und dieſes fruchtbare, hoffnungsreiche Selbſtgefühl bildet den pſychologiſchen Urſprung, den Inſtinct gleichſam des Optimismus. Wenn ſich dieſe dunkle Vorſtellung aufklärt, ſo wird ſie nothwendig eine Weltordnung erblicken, in welcher ſich das Gute erfüllt, und das eben iſt die Idee einer optimiſtiſchen Philoſophie. Vergleichen wir damit die Zeit, in der wir ſchreiben, ſo iſt es ſehr charakteriſtiſch und zugleich ſehr begreiflich, daß der Philoſoph, welcher gegenwärtig bemerkt zu werden, das größte Recht beanſprucht, der nach langer, unverdienter Verborgenheit erſt jetzt bemerkt wird, peſſimiſtiſch denkt und urtheilt. So ſehr ſind Optimismus und Peſſimismus, wenn wir ſie nicht als moraliſche Wahrheiten, ſondern als moraliſche Empfindungsweiſen betrachten, von den Bedingungen des jedesmaligen Zeitalters abhängig: der Optimismus begeiſtert ein Zeitalter, in dem die beſten Kräfte triumphiren dürfen, und er läßt ein anderes Zeitalter kalt, in dem die gegentheiligen Factoren überwiegen.*

* Dieſer jüngſte Gegner des Optimismus iſt Arthur Schopenhauer, der ſich von Leibnitz und den dogmatiſchen Philoſophen darin im Princip unterſcheidet, daß er das Verhältniß von Verſtand und Wille umkehrt. Ihm gilt nicht der Verſtand als

Schöpfung und Natur.

Die präſtabilirte Harmonie.

Unter dem metaphyſiſchen Geſichtspunkte begriffen wir die Weltordnung als eine nothwendige Folge der Monaden, welche die Elemente des Univerſums ausmachten. Die Monaden waren analoge Kräfte, die bei ihrer unendlichen (individuellen) Verſchiedenheit ein continuirliches Stufenreich oder eine harmoniſche Ordnung bilden mußten. Unter dem theologiſchen Geſichtspunkt erſcheint uns dieſe harmoniſch geordnete Welt als die beſte. Die beſte Welt iſt eben diejenige, in welcher alle Dinge vollkommen mit einander übereinſtimmen. Da nun die wirkliche Welt eine zur Schöpfung erwählte, alſo vorherbeſtimmte iſt, ſo verwandelt ſich nothwendig auch die Weltordnung in eine vorherbeſtimmte (präſtabilirte) Harmonie. Erſt hier führt uns der ſyſtematiſche Gang der Darſtellung zu dem Begriffe, der als der höchſte Gedanke der leibnitziſchen Philoſophie zugleich deren charakteriſtiſcher Name geworden iſt. Die Welt iſt Schöpfung, d. h. ſie iſt durch die Gerechtigkeit erwählt oder beſtimmt, aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überzugehen. Die Schöpfung oder das Daſein der Welt iſt demnach eine Vorherbeſtimmung Gottes: das iſt der Begriff der Prädeſtination. Da nun die Weltordnung im Urſprunge der Welt enthalten und angelegt iſt, ſo iſt die vorherbeſtimmte Welt zugleich die vorherbeſtimmte Weltordnung: das iſt der Begriff der präſtabilirten Harmonie. Mit dieſem Worte wird in

die Vorausſetzung des Willens, ſondern umgekehrt der Wille als das Prius des Verſtandes, und die Erkenntniß als eine Function des Willens. Dies erſcheint ihm als die allein richtige Conſequenz der kantiſchen Philoſophie, und dieſe unter allen Syſtemen als das einzig unumſtößliche. Vgl. oben Cap. XV. Seite 396.

der natürlichen und thatsächlichen Weltordnung selbst nichts geändert, sondern dieselbe wird nur dargestellt als ein göttlicher Willensact, oder, was dasselbe heißt, sie wird aus der metaphysischen und physikalischen Nothwendigkeit in die Potenz der moralischen erhoben. Es giebt auch eine natürliche Vorherbestimmung, die wir mit Leibnitz Präformation nannten. So war in der ursprünglichen Natur aller Dinge die Weltordnung oder Weltharmonie, in der Anlage jedes einzelnen Wesens dessen Entwicklung, in der Anlage des menschlichen Charakters dessen Handlungen vorherbestimmt. Die letzte Vorherbestimmung hieß Prädetermination: das war die natürliche Präformation in Rücksicht der menschlichen Handlungen. Wären die Monaden Urheber nicht bloß ihrer Handlungen, sondern auch ihres Daseins, so wäre die Präformation der höchste Begriff, und die Natur-Entwicklung die höchste Thätigkeit. Aber die Monaden sind in Rücksicht ihres Daseins Geschöpfe. Also ist auch ihre Anlage ein Anerschaffenes oder Vorherbestimmtes; und in diesem Sinne gilt die Präformation der Natur als die Prädestination Gottes. Der Begriff der Prädestination will erklären: daß der letzte Grund aller Dinge und ihrer Präformation nicht Natur, sondern Geist, Wille, d. h. ein moralisches Princip sei. Die Welt und jedes einzelne ihrer Wesen entwickelt sich aus eigenen Kräften, aber diese Kräfte selbst sind geschaffen, oder von Gott auserwählt zu existiren. Wie also verhält sich die Schöpfung zur Natur-Entwicklung, die Prädestination zur Präformation? Die Entwicklung folgt aus dem Dasein der Kräfte; das Dasein der Kräfte folgt aus der Schöpfung. So lange die Kräfte nicht vernichtet werden, handeln sie nach ihrer innern Gesetzmäßigkeit, dauert also die durch ihre Anlage oder Präformation begründete Entwicklung. Die Weltentwicklung besteht mithin in der Welterhaltung, oder in dem fortdauernden Dasein der Kräfte, welche die Welt constituiren. Ist nun das Dasein dieser Kräfte

eine göttliche Schöpfung, so muß ihr fortdauerndes Daſein als eine fortdauernde Schöpfung angeſehen werden. Und da auf dem Wege der Natur niemals eine Kraft vernichtet werden kann, ſo darf die fortdauernde Schöpfung für eine ewige Schöpfung gelten. In dieſem Begriffe der Welterhaltung, die einer ewigen Schöpfung gleichkommt, beſteht die Uebereinſtimmung zwiſchen Gott und Welt, Schöpfung und Natur-Entwicklung. Die Natur-Entwicklung erſcheint unter dem theologiſchen Standpunkt als göttliche Welterhaltung oder fortdauernde Schöpfung. Und ſo will Leibnitz die Schwierigkeiten löſen, welche Bayle dem Syſtem der präſtabilirten Harmonie entgegenſetzte. „Sie bemerken," ſchreibt Leibnitz dem Skeptiker, „daß die kritiſchen Köpfe nicht begreifen können, wie die Seele, wenn ſie eine erſchaffene Subſtanz iſt, noch eine autonome, innere Kraft der Selbſtthätigkeit haben kann; aber ich möchte wohl etwas deutlicher wiſſen, warum eine erſchaffene Subſtanz eine ſolche Kraft nicht haben ſoll, denn ohne dieſe würde ich ſie lieber für gar keine Subſtanz halten; die Natur der Subſtanz beſteht nämlich meiner Anſicht nach in jener ſtrebenden Kraft von beſtimmter Richtung, woraus die Erſcheinungen in geſetzmäßiger Reihenfolge hervorgehen: welche Kraft ſie urſprünglich empfangen hat, und die ihr erhalten wird durch den Urheber der Dinge, von dem alle wirklichen Kräfte oder Vollkommenheiten durch eine Art fortdauernder Schöpfung ausgehen (de qui toutes les réalités ou perfections émanent par une manière de création continuelle)."*

Die wichtige Streitfrage, die wir am Schluſſe der leibnitziſchen Philoſophie zu löſen haben, lautet: wenn die wirkliche Welt die beſte iſt, wie verträgt ſich damit das Uebel in der Welt? Wenn dieſe beſte Welt und Alles, was in ihr geſchieht, von Gott prädeſtinirt worden, wie verträgt ſich damit die

* Lettre à Mr. Bayle. 1702. pag. 191.

Autonomie und Freiheit in der Welt und vor Allem im Menſchen? In dem thatſächlichen Uebel die beſte Welt, in der thatſächlichen Autonomie und Freiheit des Menſchen die göttliche Prädeſtination zu rechtfertigen: das iſt die eigentliche Aufgabe der Theodicee.

III. Die Theodicee.

Bayles Zweifel.

Die Theodicee ſoll den Optimismus rechtfertigen, worin die natürliche Theologie ihre deiſtiſche Weltanſicht ausſprach. Einer ſolchen Rechtfertigung bedarf freilich die Theorie der beſten Welt, denn ſie enthält weſentliche Beſtimmungen in ſich, die, wie es ſcheint, einander widerſprechen und dadurch den Begriff ſelbſt zu nichte machen. Die beſte Welt, welche die wirkliche iſt, ſoll zugleich Schöpfung und Natur ſein. In der Schöpfung geſchieht nach dem ewigen Endzwecke des Guten das Beſte; in der Natur exiſtirt das Uebel, der Schmerz, das Unglück. Unter dem Geſichtspunkte der Schöpfung erſcheint die wirkliche Welt als die beſte; als Natur betrachtet, erſcheint ſie mit Uebeln behaftet. In der Schöpfung iſt Alles vorherbeſtimmt; in der Natur wirken alle Kräfte autonom, d. h. nach innerer Geſetzmäßigkeit oder mit natürlicher Freiheit. Wenn aber in der That Alles von Gott vorherbeſtimmt iſt, ſo zu ſein und ſo zu handeln, dann giebt es in Wahrheit gar keine Autonomie. Wo bleibt, muß man fragen, die menſchliche Freiheit? Wenn Alles vorherbeſtimmt iſt, ſo iſt auch das Uebel in der Welt vorherbeſtimmt. Wo bleibt die beſte Welt, und wenn ſie geleugnet werden muß, wo bleibt die göttliche Güte? Entweder wollte Gott das Uebel, ſo war er nicht gut, oder er wollte das Uebel nicht und mußte es dennoch ſchaffen, ſo war ſein Wille ſchwächer als ſeine Macht, und dieſe gleich einer blinden Nothwendigkeit; oder endlich, er hat das Uebel ſelbſt nicht geſchaffen, ſondern nur nicht verhindert, daß es exiſtire, ſo müſſen wir fragen: wollte Gott die Exiſtenz des

Uebels nicht verhindern, oder konnte er es nicht? Dieſes Nichtwollen wäre ein Beweis gegen ſeine Güte, dieſes Nichtkönnen wäre ein Beweis gegen ſeine Allmacht. Iſt das Uebel vorherbeſtimmt, ſo gilt daſſelbe auch vom Böſen, ſo ſind mit den böſen Handlungen auch die guten vorherbeſtimmt, und ſie erfolgen beide mit derſelben Nothwendigkeit. Wo bleibt dann der Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen? Wie kann das Böſe ſtrafwürdig ſein, wenn es nothwendig iſt? Und wenn es dennoch geſtraft wird, wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit? Wie kann Gott die menſchliche Handlung beſtrafen, die er doch ſelbſt vorherbeſtimmt und darum ſelbſt bewirkt hat? Eine ſolche Strafe iſt nicht gerecht, ſondern grauſam. Und auf der andern Seite, wo bleibt die göttliche Gerechtigkeit, wenn das Böſe nicht geſtraft wird? Mit einem Worte, das Uebel in der Welt und das Böſe im Menſchen ſind Thatſachen, die ſich nicht wegreden laſſen. Dieſe Thatſachen beweiſen gegen die beſte Welt und damit zeugen ſie wider die Allmacht, wider die Güte, wider die Gerechtigkeit Gottes. Sind aber dieſe Attribute Gottes bedenklich, ſo iſt ſeine Vollkommenheit, und damit er ſelbſt in Frage geſtellt. Das ſind die ſchweren Einwürfe, welche Bayle gegen das Syſtem der präſtabilirten Harmonie vorbringt: er verneint die beſte Welt im Hinblick auf die Uebel der wirklichen, er verneint die Vollkommenheit Gottes im Hinblick auf die mangelhafte, mit Uebeln behaftete Welt. Dieſe Verneinung aber will Bayle zum Beſten des Glaubens gedeutet wiſſen. Sie ſoll zeigen, daß die menſchliche Vernunft zwiſchen Schöpfung und Natur, Vorherbeſtimmung und Freiheit, Gott und Welt, niemals eine wirkliche Uebereinſtimmung, ſondern in allen Punkten nur Widerſtreit entdecken kann, daß dieſe Antinomieen, in welche die natürliche Theologie geräth, auch niemals auf dem Wege der Vernunft gelöst werden können, daß daher dem Menſchen Nichts übrig bleibe, als mit der geoffenbarten Theologie blind an den unerforſchlichen Willen

Gottes zu glauben. Es giebt in Gott gar keine Nothwendigkeit, alſo Nichts der menſchlichen Vernunft analoges, und darum iſt es unmöglich, Gottes Schöpfung und Regierung der Welt ſpeculativ zu rechtfertigen, oder eine vernunftgemäße Theodicee aufzuſtellen. Ein ernſthafter Verſuch der Art muß ſich entweder in einem Neſt von Widerſprüchen verlieren, oder mit dem Atheismus, als mit dem äußerſten Gegenſatze des Glaubens, enden. Aehnlich hatte auch Laurentius Valla in ſeinem Geſpräch über den freien Willen mit der Erklärung geſchloſſen, daß die Antinomie zwiſchen göttlicher Vorherbeſtimmung und menſchlicher Freiheit durch keine Philoſophie gelöst, ſondern nur durch den Glauben beſeitigt werden könne. Auf dieſen mußte er zuletzt ſeinen ſkeptiſchen Unterredner verweiſen, der aus der göttlichen Vorſehung und Prädeſtination ebenfalls die Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen, die Strafloſigkeit des Böſen, die Aufhebung der göttlichen Gerechtigkeit und damit die Vernichtung der Religion ſchließen wollte. Zuletzt konnte Laurentius Valla dieſe Zweifel nur ſo niederſchlagen, wie Bayle die ſeinigen niedergeſchlagen hat, durch den Salto mortale des Glaubens; er mußte den Knoten, den er nicht löſen konnte, zerhauen. Leibnitz dagegen, der allen Sprüngen Feind war, ſuchte die natürliche Löſung und wollte ſie in ſeinem Begriffe der präſtabilirten Harmonie gefunden haben. Dabei halten wir als leitenden Geſichtspunkt feſt: daß die präſtabilirte Harmonie Schöpfung und Natur zugleich bedeute, daß die geſchaffene Natur ſo viel heißt, als continuirliche (ewige) Schöpfung, daß dieſe continuirliche Schöpfung in der Selbſtthätigkeit der natürlichen Kräfte, in der Selbſtentwicklung der Dinge beſteht.*

* Ueber die Einwände Bayles vgl. den Anhang zur Theodicee: „Abrégé de la controverse réduite à des argumens en forme. pag. 624 — 629. Ueber das Geſpr. des Laurentius Valla vgl. Théod. Part. III. 406—412. pag. 620—22.

1) Die Erklärung des Uebels in der Welt.

Das metaphyſiſche, phyſiſche, moraliſche Uebel.

Es handelt ſich mithin darum, daß die Exiſtenz des Uebels in der Welt erklärt, und zwar ſo erklärt werde, daß ſich die Vollkommenheit Gottes und der Welt nicht bloß damit verträgt, ſondern vielmehr darauf gründet. Offenbar gäbe es gar kein Uebel, wenn Alles vollkommen wäre, wenn allein Vollkommenes exiſtirte. Der Grund des Uebels wird darum in dem Grunde des Unvollkommenen geſucht werden müſſen. Das Vollkommene begreift Alles in ſich; das Unvollkommene begreift nur Etwas in ſich und ſchließt das Andere von ſich aus. Das Unvollkommene beſteht darin, daß es nicht Alles in ſich faßt, daß es ausſchließend oder beſchränkt iſt. Darum iſt die Schranke das Princip aller Unvollkommenheit und der oberſte Erklärungsgrund alles Uebels. Nun gehört aber das Beſchränktſein weſentlich zu der Natur jedes Dinges, denn ihrem Weſen nach ſind die Dinge Monaden, und dieſe können nur als beſchränkte Kräfte gedacht werden. Die Schranke iſt deßhalb ein metaphyſiſches Princip, und weil ſie die Urſache des Uebels in ſich ſchließt, ſo bezeichnet Leibnitz das Beſchränktſein als das metaphyſiſche Uebel. Aus der beſchränkten Kraft folgt das beſchränkte Handeln und das beſchränkte Wollen. So wird das Uebel in Exiſtenz geſetzt; aus dem metaphyſiſchen Uebel wird das wirkliche, welches entweder phyſiſcher oder moraliſcher Art iſt. Das phyſiſche Uebel beſteht in dem beſchränkten Wirken, welches dem Leiden gleichkommt, in dem Gefühl der Schranke und Ohnmacht, das wir als Schmerz erfahren; das moraliſche Uebel beſteht in dem beſchränkten Wollen, welches ſtatt des Vollkommenen das Unvollkommene erſtrebt, alſo nach einer ſelbſtſüchtigen Neigung handelt. Das phyſiſche Uebel iſt gleich dem Leiden, dem Schmerze, dem Unglück; das moraliſche

Uebel iſt gleich dem Böſen. Beide entſpringen aus der gemeinſamen Wurzel alles Uebels, die in der Schranke oder in der urſprünglichen Unvollkommenheit der Dinge beſteht.*

Und hieraus löst ſich die Frage nach der Nothwendigkeit des Uebels. Das metaphyſiſche Uebel iſt ein Princip; das phyſiſche und moraliſche ſind Thatſachen. Kein Ding kann ohne Schranke gedacht werden: darum iſt das metaphyſiſche Uebel an ſich nothwendig im unbedingten (metaphyſiſchen) Sinne. Dagegen die Thatſachen ſind ſtets durch den Zuſammenhang mit andern Thatſachen bedingt, ſie geſchehen nur unter gewiſſen Umſtänden und ſind daher an ſich blos möglich oder nur im bedingten (phyſikaliſchen) Sinne nothwendig. Wir werden demnach ſo urtheilen: da die Dinge beſchränkt ſein müſſen, ſo kann ihre Kraft unter Umſtänden leiden, ſo kann ihr Wille unter Umſtänden böſe handeln. Aber es giebt in den Thatſachen überhaupt, alſo auch in den böſen Handlungen der Menſchen, keine unbedingte Nothwendigkeit, die ſie ſchuldlos und darum ſtraflos machen würde.**

Unbedingt nothwendig iſt daher allein der Grund oder die Möglichkeit des Uebels, niemals deſſen Wirklichkeit, weder in der Natur noch im menſchlichen Willen. Unterſuchen wir jenes Princip, das metaphyſiſche Uebel, näher, ſo beſteht daſſelbe in der beſchränkten Kraft, die eine beſtimmte Vollkommenheit

* On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement, moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, la mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché. Théod. Part. I. Nr. 21. pag. 510.

** Quoique le mal physique et le mal moral ne soient point nécessaires, il suffit, qu'en vertu des vérités éternelles ils soient possibles. ibid.

in ſich begreift und alle übrigen Vollkommenheiten ausſchließt. Ihre Unvollkommenheit iſt daher nur eine theilweiſe, an Macht und Größe geringere Vollkommenheit. Sie beſteht darin, daß die beſchränkte Kraft ſo Vieles *nicht iſt*, ſo Vieles *nicht vermag*, daß ſie, auf *eine* Vollkommenheit beſchränkt, aller übrigen *ermangelt*. Alſo in einem Mangel an Vollkommenheit beſteht das metaphyſiſche Uebel, und der letzte Grund alles Uebels, welches in der Welt exiſtirt, muß daher weniger als causa efficiens, denn als *causa deficiens* angeſehen werden. Der poſitive Grund der Dinge iſt die Kraft. Der Grund des Uebels iſt ein *Mangel an Kraft*. „Das Weſen des Uebels," ſagt Leibnitz, „hat im Grunde gar kein poſitives, wirkendes Princip, denn es beſteht in der *Privation*, nämlich in dem, was die wirkende Kraft *nicht thut*. Und darum pflegten die Scholaſtiker die Urſache des Uebels als *Mangel* (cause déficiente) zu bezeichnen." „Daſſelbe gilt von der Bosheit (malice) oder dem böſen Willen. Der Wille ſtrebt überhaupt nach dem Guten, er ſucht die ihm angemeſſene Vollkommenheit; und die höchſte Vollkommenheit iſt in Gott. Alle Freuden haben ein Gefühl von Vollkommenheit in ſich; wenn man ſich aber auf die ſinnlichen Genüſſe und andere *beſchränkt*, zum Nachtheil größerer Güter, wie der Geſundheit, der Tugend, der Religion, der Glückſeligkeit, ſo *beſteht der Fehler eben in dem Mangel eines höhern Strebens*. Die Vollkommenheit iſt immer poſitiv, ſie iſt eine abſolute Realität; der Mangel iſt immer privativ, er kommt von der Schranke und ſtrebt nach neuen Mängeln. Es iſt ein eben ſo wahres, als altes Wort: *bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu*. Und ebenſo jenes: *malum causam habet non efficientem, sed deficientem*."*

* Théodicée Part. I. Nr. 20. pag. 510. Nr. 33. pag. 513.

2) Das Verhältniß des Uebels zur Weltordnung.

Rechtfertigung der beſten Welt.

Aus dieſem Erklärungsgrunde des Uebels (worunter wir das Böſe immer mit begreifen) folgt ſeine Bedeutung im Verhältniß zum Guten, zur Weltordnung, zu Gott, und damit löst ſich die Aufgabe der Theodicee. Die richtige Erklärung des Uebels iſt, wie ſich zeigen wird, die wahre Rechtfertigung der beſten Welt und der göttlichen Güte. Das Uebel verhält ſich ſeinem Principe nach zum Guten, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie die beſchränkte Kraft zur thätigen, oder da die beſchränkte Kraft einem Defecte gleichkommt, wie das Mangelhafte zum Mangelloſen. Worin beſteht der Schmerz? In dem Gefühle der Unvollkommenheit, welches wir nicht haben würden, wenn wir das Gefühl der Kraft und Vollkommenheit hätten, das ſich als Freude äußert. Alſo beſteht der Schmerz in dem Mangel der Freude. Worin beſteht das Böſe? In einem ſelbſtſüchtigen Streben, welches ſich ſtets in unſrer Seele regt, wenn wir nach dem allgemeinen Beſten nicht ſtreben. Alſo beſteht das Böſe in dem Mangel der Güte. Aber der Mangel bildet niemals den Gegenſatz der Vollendung, ſondern nur deren Abweſenheit. Darum beſteht zwiſchen dem Guten und Böſen kein Gegenſatz, kein Dualismus, wie etwa die Manichäer ſich eingebildet haben, als ob das Böſe eine ſelbſtändige Gegenmacht des Guten wäre. Das Uebel iſt nichts Selbſtändiges, ſondern ein Mangelhaftes: es verhält ſich zum Guten, als dem Poſitiven, nicht als Negatives, ſondern als Privatives. Faſſen wir den Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen (dem Uebel überhaupt) in der äußerſten Form, ſo iſt jenes die abſolute Realität, dieſes das abſolute Nichts, ſo iſt auf der einen Seite alle Macht, auf der andern gar keine. Und es leuchtet ein, daß wo gar keine Kraft iſt, auch keine Entgegenſetzung ſtattfinden kann, die immer eine gewiſſe

Kraft erfordert. Faſſen wir den Unterſchied beider im Geiſte der Wirklichkeit, die kein abſolutes Vacuum kennt, ſo iſt das eine die größere, das andere die geringere Vollkommenheit, jenes die höhere, dieſes die niedere Kraft; alſo leuchtet ein, daß in Wirklichkeit das Uebel dem Guten ſich nicht entgegenſetzt, ſondern unterordnet. Wir fühlen Schmerz, wenn wir die Freude entbehren, wir handeln ſchlecht, wenn wir das Beſſere nicht thun; denn es giebt keinen mittlern Zuſtand vollkommener Indifferenz, in dem wir Nichts empfinden, Nichts wollen, Nichts thun. Jede Kraft ſtrebt nach dem Vollkommenen, nach dem Guten. Wenn ſie das Uebel leidet, das Böſe thut, ſo iſt dies nur eine Aberration von ihrem urſprünglichen Wege, aber keine neue, urſprüngliche, der frühern entgegengeſetzte Richtung. Eben weil ſich im Uebel, wie im Böſen eine gewiſſe Kraft rührt, und die Kraft als ſolche nothwendig nach dem Vollkommenen und Guten ſtrebt, eben deßhalb lebt das Uebel nur von den Mitteln des Guten und ſteht fortwährend unter deſſen Herrſchaft. Auch wenn wir böſe handeln, ſuchen wir für uns etwas Gutes zu bewirken, meinen wir zu unſerm Beſten zu handeln, d. h. wir handeln auch im Böſen unter dem Scheine, unter der trügeriſchen und verworrenen Vorſtellung des Guten, und weil das Böſe eine ſo verworrene Handlung iſt, darum iſt es weniger eine Thätigkeit, als ein Leiden. Das menſchlich Böſe iſt nach ſeiner theoretiſchen Seite allemal ein Irrthum, nach ſeiner praktiſchen allemal ein Leiden. In dieſem Verhältniſſe einer ewigen Unterordnung liegt die gewiſſe Bürgſchaft, daß zwiſchen dem Guten und Böſen, zwiſchen dem Vollkommenen und Unvollkommenen in der Welt niemals ein Kampf mit gleichen Waffen geführt, noch weniger jemals von Seiten des Uebels ein letzter Sieg gewonnen werden kann. Das Uebel fällt als ein weniger mächtiges, und darum ſchließlich ohnmächtiges Moment unter die Macht des Guten.

Und da es ſeinen Entſtehungsgrund allein in der Schranke,

im Mangel, in der Unvollkommenheit hat, so fällt es auch nur in die Sphäre der unvollkommenen Wesen. Wie es aus dem Individuum entsteht, so besteht es auch nur innerhalb dieser begrenzten Sphäre. Darum verhält sich das Uebel zur Welt, wie ein Individuum zur Ordnung aller Individuen, oder wie der Theil zum Ganzen. Die Störung, welche das Uebel mit sich führt, trifft daher immer nur den Theil, niemals das Ganze, und dieses kann vollkommen und gut sein, auch wenn es die Theile nicht sind. Dazu kommt, daß auch in den Theilen, in den einzelnen Individuen, das Uebel nicht deren Wesen, sondern nur deren Mangel ausmacht, daß es nicht ihre ganze Kraft einnimmt, sondern nur in den Gebrechen derselben besteht, daß es in den Theilen selbst wieder nur theilweise, und zwar dem schwächern Theile nach existirt. Eingeschränkt auf die Sphäre des Individuums, hat das Uebel in diesem engen Spielraume selbst nur ein vereinzeltes Dasein. Nur in einzelnen Empfindungen besteht der Schmerz, nur in einzelnen Handlungen besteht das Böse. Und wie das Uebel selbst den Theil, in dem es existirt, nur theilweise trifft, so trifft es um so weniger das Ganze. Wie es im Einzelnen die Kraft selbst nicht brechen noch vernichten, sondern nur hie und da aufhalten und verwirren kann, so kann es die Vollkommenheit des Ganzen nicht hindern. Dazu kommt, daß nicht auf gleiche Weise das Uebel alle Theile trifft, sondern nach der Beschaffenheit ihrer Natur den einen mehr, den andern weniger. Diese Theile nämlich sind Kräfte, die ein Stufenreich der Vollkommenheit bilden. Je höher die Kräfte steigen, um so geringer wird ihr Mangel, um so kraft- und spurloser das Uebel. Nur in der physischen Empfindung wohnt der Schmerz; nur in dem beschränkten Willen des Menschen das Böse. Und unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, verhält sich das Uebel zur Weltordnung, wie das unendlich Kleine und Geringe zu dem unendlich Großen, d. h.

wie ein verſchwindendes Moment. Nur wenn man das Univerſum im engen Maaßſtab unſerer nächſten Welt auffaßt, erſcheinen die Uebel in einer ungeheuern Größe, und ſo allein läßt ſich Bayles Einwurf erklären, daß in den göttlichen Werken mehr Böſes als Gutes ſei;* aber im Ganzen betrachtet, erſcheint dieſe mit Uebeln behaftete (und auch nur zum Theil behaftete) Welt als ein unendlich Kleines.

Alſo ſteht ſo viel feſt: das Uebel kann nie das Gute in der Welt beſiegen, es kann auch nie daſſelbe aufwiegen, es kann nicht einmal die Vollkommenheit des Ganzen hindern. Es unterliegt, weil es untergeordnet iſt; es verſchwindet dem Ganzen gegenüber, weil es des Theiles ohnmächtiger Theil iſt. Aber man könnte vielleicht einwerfen: Nun gut! Die Welt im Ganzen möge vollkommen ſein trotz der Uebel. Aber ohne Uebel würde ſie vollkommener ſein, mit ihnen iſt ſie nicht die vollkommenſte, nicht die beſte. Aber was wäre die Welt ohne Uebel? Offenbar müßte die übelloſe Welt eine ſolche ſein, in der das Uebel gar nicht exiſtiren kann, die alſo den Grund und die Möglichkeit deſſelben ausſchließt. Das wäre eine Welt ohne jede Unvollkommenheit, ohne Mangel, ohne Schranke, ohne beſchränkte Weſen, ohne Individuen, ohne Kräfte. Die übelloſe Welt müßte die kraftloſe ſein. Da nun die Welt nothwendig in Kräften beſteht, ſo wäre die kraftloſe Welt ſo gut als gar keine, ſo gut als das vollkommene Nichts, und eine utopiſtiſche Welt, die man gern für die beſte halten möchte, wäre gleich dem Nichts, d. h. dem größten Uebel.

Ohne Unvollkommenheit wäre die Welt nicht vollkommener, ſondern ſie wäre nicht. Ohne die Möglichkeit des Uebels gäbe es nichts Vollkommenes, nichts Gutes. Worin beſteht denn die Vollkommenheit der Welt? In der Harmonie aller Dinge. Und dieſe?

* Théod. Abrégé de la controverse. II. Obj. pag. 625.

In dem continuirlichen Stufenreich der Dinge. Und dieſes Stufenreich könnte nicht ſein ohne graduelle Verſchiedenheit; dieſe nicht ohne Verſchiedenheit überhaupt, die nothwendig in ausſchließenden, beſchränkten Kräften beſteht. Ohne individuelle Beſchränkungen, ohne Materie gäbe es keine Natur, keinen Zuſammenhang der Dinge, keine Weltharmonie. Die Materie, ſo erklärten wir früher mit Leibnitz, ſei die negative Bedingung der Weltharmonie. Aus ganz demſelben Grunde müſſen wir jetzt mit Leibnitz urtheilen: das Uebel iſt die negative Bedingung des Guten. Jetzt erſt treffen wir die eigentliche Beſtimmung, diejenige Erklärung des Uebels, woraus die Rechtfertigung der beſten Welt unmittelbar hervorgeht. Das Erſte war, daß die Uebel niemals das Gute beſiegen können; das Zweite, daß ſie demſelben auch nicht entgegengeſetzt, ſondern vielmehr untergeordnet ſind, und zwar in einer ſolchen Weiſe, daß ſie die Vollkommenheit des Ganzen zu hindern die Macht nicht haben; endlich das Dritte, daß ſie dieſe Vollkommenheit vielmehr unterſtützen, befördern, und ſelbſt im Dienſte des Guten handeln. „Sie ſind ein Theil von jener Kraft, die ſtets das Böſe will und ſtets das Gute ſchafft.“ In dem Stufengange der Dinge, wie in dem Entwicklungsgange des Individuums findet ſich ein ſtetiger Fortſchritt, eine ſtetige Vervollkommnung. Darum kann nirgends die Unvollkommenheit ſtagniren. Aber in der ſtagnirenden Unvollkommenheit, in dem verhärteten Mangel beſteht die Macht des Uebels. Wo alſo bleibt dieſe Macht bei der ſtetigen Vervollkommnung des Einzelnen, bei der ewig gleichmäßigen Vollkommenheit des Ganzen? Sie muß dem Weltgeſetz unterliegen, und mit jeder Unvollkommenheit muß jedes Uebel, der Schmerz wie das Böſe, in der Harmonie des Ganzen nicht blos verſchwinden, ſondern auch wirklich aufgelöst werden. Gerade in der Auflöſung dieſer Widerſprüche beſteht die Harmonie. In dem Triumph über das

Uebel in jedem Sinne beſteht die Macht und Wirklichkeit des Guten. Ein Gutes, welches mit dem Böſen nicht kämpft, in dieſem Kampfe nicht ſiegt, iſt kein wirkſames Princip, ſondern eine ohnmächtige Idee in der Phantaſie des Utopiſten. Und darum gilt Leibnitzen das Uebel als die negative Bedingung des Guten, d. h. als eine Macht, die exiſtiren muß, um überwunden zu werden. Das Uebel in der Welt läßt ſich mit Leibnitz dem Schatten in einem Gemälde, den Diſſonanzen in einer Muſik vergleichen, die das Kunſtwerk nicht verunſtalten, vielmehr mitwirkend in die Harmonie des Ganzen einfließen. Was uns in einem abgeriſſenen Theile verworren und mißtönend erſcheint, das vernehmen wir im Ganzen als Schönheit und Wohllaut.

So veranſchaulicht Leibnitz ſeine Theodicee, indem er die Weltordnung mit einem Kunſtwerke vergleicht: „Stellen wir uns z. B. ein herrliches Gemälde vor, das bis auf ein kleines Theilchen völlig verdeckt iſt, ſo werden wir auch bei der genaueſten und nächſten Betrachtung nichts anderes erblicken, als ein trübes, unerquickliches, kunſtloſes Farbengemiſch, aber enthülle das Bild, betrachte es jetzt aus dem richtigen Standpunkte, und was noch eben gedankenloſe Pinſelei ſchien, das erſcheint jetzt als das hohe Werk eines künſtleriſchen Verſtandes. Was im Gemälde das Auge, daſſelbe entdeckt das Ohr in der Muſik. Die vorzüglichſten Componiſten miſchen ſehr oft Diſſonanzen mit Accorden, damit der Hörer bewegt, geſpannt, in einer faſt ängſtlichen Erwartung des Ausganges um ſo mehr durch die harmoniſche Löſung ergötzt werde.“ — „Wir müſſen anerkennen, daß die geſammte Welt in einem beſtändigen, freien Streben begriffen iſt nach dem Gipfel göttlicher Schönheit und Vollkommenheit, daß ſie immer zu einer höhern Bildungsſtufe fortſchreitet. So hat ſchon jetzt ein großer Theil unſerer Erde die Weltcultur aufgenommen und nimmt ſie täglich mehr auf. Und wenn auch bisweilen Manches wieder in den Zuſtand der Rohheit verſinkt,

wieder zerstört und unterdrückt wird, so müssen wir uns dadurch nicht irre machen lassen: diese Zerstörung, diese Unterdrückung wird ein Größeres zur Folge haben, und wir werden selbst von dem Schaden Gewinn erndten." *

So ist das Uebel in der Welt vollständig erklärt. Erschien es zuerst als dem Guten ewig untergeordnet und darum nicht so schlimm, als wir im Unglück, unter dem Eindrucke des physischen und moralischen Leidens uns überreden, so begreifen wir jetzt, daß es selbst im Dienste des Guten wirkt, daß seine Bedeutung in der Welt nicht nur privativ, sondern sogar positiv ist. In ihrer letzten und tiefsten Bedeutung sind die Uebel der Welt die unvermeidlichen Mittel zum Guten und darum mit einbegriffen in das System der moralischen oder glücklichen Nothwendigkeit. Denn glücklich ist Alles, was zum Guten führt. So war die menschliche Sünde, vorgestellt in dem Falle Adams, eine glückliche Schuld (felix culpa), weil ohne sie die Erlösung durch Christus und damit die wahre Religion nicht in die Welt gekommen wäre. ** Oder um ein profanes Beispiel zu nehmen, welches nach dem Vorgange von Laurentius Valla Leibnitz und nach diesem Utz in seinem Gedichte „die Theodicee" gebraucht haben: ohne den Selbstmord der Lucretia, ohne das Verbrechen des Sextus Tarquinius wären die Könige nicht vertrieben, wäre Rom keine Republik, nicht die Mutter großer Helden und Thaten, nicht das Weltreich geworden, welches für die größten Zwecke der Weltgeschichte nothwendig war. *** Nur da kann sich das Gute

* De rerum originatione, pag. 149, 50. — les ombres rehaussent les couleurs; et même une dissonance placée où il faut, donne du relief à l'harmonie. Théod. Part. I. Nr. 12. pag. 507.

** Théodicée. Part. I. Nr. 10. pag. 507.

*** Théod. Part. III. pag. 409 flgd. Vgl. Utz, Theodicee. Gottsched, Hamartigenia.

wahrhaft erfüllen, wo das Uebel zugelaſſen und beſiegt wird; nur eine ſolche Welt iſt unter allen die beſte, und dieſe beſte Welt iſt die unſrige. Das Uebel, weit entfernt, eine Inſtanz gegen die beſte Welt zu ſein, iſt im Lichte der Wahrheit betrachet vielmehr ein Grund für dieſelbe, denn es gehört unter ihre Mittel: es iſt nicht ihre Widerlegung, ſondern vielmehr ihre Rechtfertigung.

3) Das Verhältniß des Uebels in der Weltordnung zu Gott. Rechtfertigung Gottes.

Und ſo erklärt ſich der letzte Punkt, nämlich das Verhältniß des Uebels zu Gott. Kann das Uebel die Welt nicht ſchlecht machen, ſo zeugt es auch nicht für die Unvollkommenheit Gottes. Denn allein eine ſchlechte Welt, die einer unvollkommenen Schöpfung gleich käme, würde die Unvollkommenheit Gottes beweiſen; was ſo viel hieße, als Gottes Daſein ſelbſt leugnen. Der Peſſimismus, logiſch gedacht, führt ebenſo nothwendig zum Atheismus, als der Deismus, logiſch gedacht, den Optimismus zu ſeiner Folge hatte. Das Uebel entſpringt, wie wir geſehen haben, allein aus der Unvollkommenheit, die nur den beſchränkten Weſen angehört. Aber vermöge der Schranke unterſcheiden ſich die Weſen von einander, unterſcheiden ſich alle Weſen von dem höchſten. Darum iſt das Uebel, eigentlich zu reden, nicht in Gott, ſondern in dem, was die Dinge von Gott trennt und losreißt, in dem, was die Dinge zu eigenthümlichen, individuellen, ſelbſtthätigen Weſen macht. Ihre Vollkommenheiten, ihre Kräfte ſind gemeinſam, analog, und ihrer Natur nach göttlich. Dagegen ihre Unvollkommenheiten, Mängel, Schwächen ſind apart, ſchlechthin individuell und zu den Eigenheiten gehörig, die jedes Weſen für ſich hat, für ſich trägt, und wenn es unter die moraliſchen zählt, für ſich verantwortet. Jede Vollkommenheit,

jede poſitive Kraft gehört dem Ganzen, und dem Einzelnen, als einem Gliede des Ganzen; jede Unvollkommenheit, jeder Mangel gehört dem Individuum als ſolchem. Die Exiſtenz des Uebels fällt lediglich in das Individuum, die Schuld des Böſen lediglich in den ſelbſtſüchtigen Menſchen. „Die Geſchöpfe," ſagt Leibnitz, „haben ihre Vollkommenheiten von Gott, ihre Mängel von ihrer eigenen Natur, die nicht ohne Beſchränkung ſein kann. Und gerade dadurch ſind ſie von Gott unterſchieden."*

Allein wenn die Dinge ohne Schranke und Unvollkommenheit nicht gedacht werden können, ſo müſſen ſie als beſchränkt und unvollkommen gedacht werden, ſo mußte ſie auch Gott ſo denken, und iſt auch das Uebel nicht in ſeinem Weſen, ſo iſt doch der Grund des Uebels in ſeinem Verſtande. Allerdings! Aber der Grund des Uebels iſt an ſich noch kein Uebel, ſondern nur deſſen Möglichkeit. Die Möglichkeit des Uebels exiſtirt freilich, wie jede andere Möglichkeit, wie jeder andere Begriff, in dem Verſtande der alle Möglichkeiten umfaßt. Die Möglichkeit des Uebels iſt auch nicht die Schuld der Dinge ſelbſt, weil ſie überhaupt noch keine Schuld iſt; nur das wirkliche Uebel, der bekräftigte Mangel, fällt in den eigenthümlichen Wirkungskreis der geſchaffenen Weſen und macht ihr individuelles Leiden und ihre ſelbſtbegründete Schuld. Geſetzt nun, daß in dem göttlichen Verſtande das metaphyſiſche Uebel exiſtirt, ſo wird man nicht ſagen können, daß Gott deßhalb die Urſache des wirklichen Uebels ſei. Denn nicht der Verſtand iſt der Urheber der Dinge, ſondern der Wille. Der Verſtand wird beherrſcht von dem Geſetze der logiſchen Nothwendigkeit, er kann nicht anders als ſo denken, er muß die Dinge ſo vorſtellen, wie deren Begriffe fordern. Nicht der Wille macht den Verſtand, ſondern umgekehrt, der Verſtand leitet den Willen. Iſt der Grund des Uebels in dem

* Monadologie Nr. 42. pag. 708.

göttlichen Verſtande, ſo iſt doch Gott nicht der Urheber ſeines Verſtandes, denn dieſer bildet die abſolute Denknothwendigkeit. „Gott," ſagt Leibnitz, „hat alle wirklichen Dinge geſchaffen, er würde auch die Quelle des Uebels geſchaffen haben, wenn dieſe nicht in den Begriffen, in der Möglichkeit der Dinge oder der Formen beſtände, dem Einzigen, was Gott *nicht* geſchaffen hat, *denn er iſt nicht der Urheber ſeines eigenen Verſtandes.*"*

Indeſſen Gott hat die Dinge als unvollkommene Weſen nicht bloß gedacht, ſondern auch geſchaffen, und da er nur ſchafft, was er will, ſo wollte Gott, daß die Dinge unvollkommen ſeien, er wollte mithin, daß die Welt den Keim des Uebels und des Unglücks in ſich trage. Wird man jetzt nicht ſagen müſſen, *daß Gott das Uebel ſelbſt gewollt habe*, daß zwar ſeine Kraft das Uebel nicht leidet, ſein Verſtand nicht macht (nur vorſtellt), wohl aber ſein Wille bezweckt? Dann behielte ſchließlich *Bayle* Recht mit ſeiner Logik: das Uebel in der Welt würde Gott zu einem übelwollenden, unvollkommenen, ungöttlichen Weſen machen. So ſcheint es freilich, wenn man mit Bayle den göttlichen Willen für *baare Willkür* anſieht, die vollkommen thun und laſſen kann, was ihr beliebt, die ſchlechterdings durch gar nichts bedingt wird. Aber eben dies iſt die grundfalſche Prämiſſe. Die Exiſtenz der Welt iſt bedingt durch den göttlichen Willen, der ſie ſchafft, indem er ſie wählt, aber dieſer Wille ſelbſt iſt bedingt durch die göttliche *Weisheit*. Und eben dieſen Factor, die göttliche Weisheit, hat Bayle ganz und gar in ſeiner Logik vergeſſen. Die Exiſtenz des Uebels in der Welt widerſpricht nach Bayle der göttlichen Güte. Aber *welcher* Güte? Es giebt eine Güte, die der *Schwäche* gleichkommt, weil ſie Niemandem wehe thun will. Das iſt die Güte eines Vaters, der ſeinem Kinde

* Théodicée Part. III. 380. pag. 614.

die verdiente Strafe nicht ertheilt, weil die Strafe ſchmerzt. Dieſer ſehr gütige Vater handelt offenbar ſehr unverſtändig. Der verſtändige Vater ſtraft das Kind, nicht um ihm weh zu thun, ſondern um es zu züchtigen: er bezweckt nicht den Schmerz, ſondern die Beſſerung des Kindes, er will deſſen Schmerz nicht als Zweck, ſondern als Mittel. Nichts deſtoweniger iſt dieſer Schmerz, wie jeder andere, ein Uebel, und wird als ſolches von dem Kinde empfunden. Aber Jedermann begreift, daß in dieſem Falle das Uebel des Kindes mit der Güte des verſtändigen Vaters nicht bloß übereinſtimmt, ſondern dieſelbe auf das deutlichſte beweist, und daß es nur mit der unverſtändigen Güte nicht übereinſtimmt. Und es könnte ſein, daß ſich das Uebel in der Welt zu der göttlichen Güte ähnlich verhält, als die Strafe des Kindes zur Güte des Vaters, daß die verſtändigſte Güte, die abſolute Gerechtigkeit, das Uebel nicht als Zweck, ſondern als Mittel zum Guten gewollt habe. Wie das göttliche Weſen, ſo iſt auch ſein Wille vollkommen und unbedingt, dieſer unbedingte Wille, der die abſolute Güte ſelbſt iſt, bezweckt nur das Vollkommene und Gute; er bezweckt das Gute, d. h. er will es wirklich machen, aus dem Zuſtande der idealen Möglichkeit in Exiſtenz ſetzen, oder die Vorſtellung deſſelben realiſiren. Die Vorſtellungen aber ſind beſtimmt durch den göttlichen Verſtand, der das Reich aller idealen Möglichkeiten einſchließt. Dieſe idealen Möglichkeiten ſind gleichſam der Stoff, die Materie, aus welcher die wirkliche Welt geſchaffen wird. Aus dieſem Stoffe muß Gott ſchaffen, an dieſes Material iſt der göttliche Wille in ſeinem Schöpfungsacte gebunden, und in dieſer Rückſicht iſt er nicht unbedingt, ſondern bedingt. Nun ſind aber alle idealen Möglichkeiten Vorſtellungen unvollkommener Weſen, denn das vollkommene Weſen iſt einzig Gott allein. Alſo muß Gott in jedem Fall unvollkommene Weſen realiſiren, da es außer ihm keine vollkommenen giebt, da auch der göttliche

Verſtand die Dinge nicht anders, denn als Monaden, als beſchränkte, unvollkommene Subſtanzen vorſtellen kann. Vollkommene Weſen kann Gott nicht wählen, nicht ſchaffen, weil es aus logiſchen Gründen keine giebt; darum wählt er aus den unvollkommenen Weſen diejenigen, die von Stufe zu Stufe vollkommener werden, er ſchafft perfectible Weſen, da es perfecte im abſoluten Sinne nicht giebt: er ſchafft unter den möglichen Welten die beſte, da eine gute Welt im abſoluten Sinne, eine Welt ohne alle Unvollkommenheiten, überhaupt undenkbar, alſo auch bei Gott ſelbſt unmöglich iſt. Der göttliche Willen richtet ſich auf das Gute, der göttliche Verſtand bindet den Willen an das Mögliche: der ſo beſtimmte Wille ſchafft das möglich Vollkommenſte, das möglich Beſte. Wir können demnach in dem göttlichen Willen die urſprüngliche oder unbedingte Richtung von der bedingten oder durch Wahl vermittelten Richtung unterſcheiden. Jene geht der Wahl voraus und iſt durch nichts, als die göttliche Vollkommenheit, ſelbſt beſtimmt; dieſe folgt der Wahl nach, die auf das Reich der im Verſtande gegebenen Möglichkeiten eingeſchränkt iſt. Darum nennt Leibniz Gottes unbedingten Willen vorhergehend (antecedens), den bedingten nachfolgend (consequens). Der vorhergehende Wille iſt Neigung, der nachfolgende Entſchluß und That. Jener geht auf das Gute, dieſer auf das möglich Beſte.* So muß der Künſtler die Idee ſeines Werks nach dem gegebenen Material richten, worin daſſelbe ausgeführt werden ſoll. Dieſes Material legt dem Künſtler gewiſſe Bedingungen auf, unter denen ſich ſeine Idee allein verwirklichen läßt. Die Phantaſie des Künſtlers iſt in ihren Entwürfen unbedingt, aber die Ausführung dieſer

* De cela il s'ensuit, que Dieu veut antécédemment le bien, et conséquemment le meilleur. Théod. Part. I. Nr. 23. pag. 510.

Entwürfe, die Arbeit des Künſtlers, iſt durch das gegebene Material bedingt, und man muß, um richtig zu urtheilen, wohl unterſcheiden, in wie weit die Phantaſie frei, in wie weit ſie durch die Technik nothwendig beſchränkt war.

Nun ſchließt das Material, aus welchem allein das Welt-Kunſtwerk gebildet werden kann, die Unvollkommenheit in ſich, und dieſe enthält die Möglichkeit des Uebels. Darum will Gott die Unvollkommenheit der Dinge nicht in unbedingter, ſondern in bedingter Weiſe, er will ſie nicht als Reſultat, ſondern als Bedingung, nicht als Endzweck, ſondern als Mittel. Er will nur das Vollkommene, aber indem er es ſchafft, handelt er unter logiſchen Bedingungen, die das Unvollkommene einſchließen, und ſo kann Gott das Unvollkommene in der Schöpfung, die Möglichkeit des Uebels in der Welt, die Möglichkeit des Böſen im Menſchen nicht vermeiden. Er kann das Uebel nicht verhindern, ſein ſelbſteigener Wille verhält ſich dazu nicht wollend, ſondern zulaſſend (voluntas permissiva). Das Gute will Gott; das möglich Beſte oder die wirkliche Welt wählt er; die geſchaffene erhält er, d. h. er läßt ihre Kräfte gewähren, und wie in dieſer Selbſtthätigkeit unvollkommener Kräfte die Möglichkeit des Uebels und des Böſen in der Welt begründet iſt, ſo läßt Gott das Uebel zu, ohne es zu wollen: er läßt es zu, als die negative Bedingung (conditio sine qua non) des Guten.* Daß Kräfte exiſtiren und wirken, davon iſt Gott die alleinige Urſache. Daß dieſe Kräfte mangelhaft wirken und darum dem Uebel verfallen, davon iſt der zureichende Grund ihr eigener Mangel, ihre urſprüngliche Unvollkommenheit. „Gott," ſagt Leibnitz, „verhält ſich zu den in der Welt wirkſamen Kräften, wie der Strom zu dem bewegten Schiffe." Daß ſich das Schiff bewegt, davon iſt der Strom die poſitive Urſache, daß es ſich langſam

* Théod. Part. I. Nr. 25. pag. 511.

bewegt, davon ist der Grund seine eigene Schwere und Widerstandskraft.*

Wenn aber Gott das Uebel in der Welt nicht verhindern kann, so wird uns Bayle von Neuem einwenden: ist das nicht ein entschiedener Beweis wider die göttliche Allmacht? Und die göttliche Vollkommenheit, die Leibnitz auf der einen Seite gerettet haben will, zerstört er sie nicht selbst auf der andern? Als ob das Nichtkönnen in jedem Fall ein Ausdruck der Ohnmacht sein müßte! Bayle vergißt bei der Allmacht, wie bei der Güte, den Factor der Weisheit, und was er mit beiden in Widerspruch setzt, das widerspricht nur einer blinden, vernunftlosen Allmacht, einer blinden, vernunftlosen Güte. Die göttliche Allmacht vermag nur, was innerhalb der Vernunft möglich ist, sie steht unter logischen Bedingungen, und da unter diesen vollkommene Dinge unmöglich sind, so vermag auch die göttliche Allmacht solche Wesen nicht zu schaffen. Ist dieses Nichtkönnen Ohnmacht? So ist es Ohnmacht, daß Gottes allesvermögende Kraft eine weise, vernünftige Allmacht, so ist es Bosheit, daß Gottes Güte, die das Uebel in der Welt zuläßt, weise Güte oder Gerechtigkeit ist! Was sollte denn Gott thun, wenn es nach Bayle gienge? Aus logischen Gründen konnte er eine Welt ohne Unvollkommenheit und Uebel nicht schaffen, aus moralischen Gründen wollte er die beste Welt, ein Stufenreich werdender Vollkommenheit schaffen. Wenn er diese beste Welt nicht hätte schaffen können, so hätte er nach Leibnitz gar keine geschaffen. Nach Bayle hätte er entweder eine Welt ohne Uebel oder gar keine schaffen sollen? Er hätte etwa denken sollen, wie der Klosterbruder im Nathan: „Wenn an das Gute, das ich zu thun vermeine, gar zu nah was gar zu Schlimmes gränzt: so thu' ich lieber das Gute nicht; weil wir das Schlimme zwar so ziemlich

* Théod. Part. I. Nr. 30. pag. 512.

zuverläſſig kennen, aber bei weitem nicht das Gute." — Nun iſt aber, richtig erwogen, das Uebel in der Welt nicht gar zu ſchlimm, und die ewige Vernunft weiß, daß dadurch das Gute nicht aufgehoben, nicht geſtört, ſondern befördert wird.

So rechtfertigt das Uebel ſelbſt die beſte Welt, als die Schöpfung des vollkommenſten Weſens. Iſt nun das Uebel überhaupt in dieſem glücklichen Sinne von Gott vorhergewußt und vorherbeſtimmt, ſo gilt daſſelbe auch von den böſen Handlungen der Menſchen. Sie ſind prädeſtinirt: wie verträgt ſich damit die menſchliche Freiheit? Und wenn die böſen Handlungen unfrei ſind, wie können ſie ſtrafwürdig, wie können wir zurechnungsfähig ſein? Faßt man die Schöpfung (Vorherbeſtimmung) im Sinne der Willkür und die Welt als bloßes Machwerk (Creatur), ſo iſt jenes Dilemma nicht zu löſen. Leibnitz aber ſieht in der Schöpfung präſtabilirte Harmonie (vorherbeſtimmte, geſetzmäßige Ordnung) und in der Welt präformirte Harmonie (ſelbſtbildneriſche Entwicklung); er ſieht in der Schöpfung vorherbeſtimmte Natur, in der Natur fortdauernde Schöpfung, und in dieſem Sinne löst er den Streit zwiſchen Prädeſtination und Freiheit. Gott beſtimmt die Welt nach ihren eigenen Geſetzen, denn er muß die Dinge ſo vorſtellen, wie es deren Natur verlangt, und die Dinge in der Welt beſtimmen ſich ſelbſt nach ihren eigenen Geſetzen; dieſe Geſetzmäßigkeit iſt in dem göttlichen Willen prädeſtinirt, in der Natur der Dinge präformirt: ſo ſtimmen Prädeſtination und Präformation vollkommen miteinander überein. Sind aber die menſchlichen Handlungen in der Seele präformirt, ſo ſind ſie Selbſtbeſtimmungen, die freilich nicht in einem leeren Willen beſtehen, ſondern durch die wirkliche Natur eines Individuums determinirt werden. Jede menſchliche Handlung iſt ein Reſultat vieler Bedingungen. Wenn dieſe Bedingungen alle in das Individuum ſelbſt fallen, ſo iſt die Handlung ſein Werk und ſeine Schuld,

ſie ſei gut oder böſe. Das Individuum allein vollzieht dieſe Handlung, mögen die Bedingungen derſelben auch vorhergewußt und vorherbeſtimmt ſein. Es thut der Freiheit eines Individuums keinen Eintrag, wenn ein anderes den Charakter deſſelben vollkommen durchſchaut und darum alle Handlungen, die daraus folgen, vorherweiß. Es thut den Selbſtbeſtimmungen dieſes Charakters eben ſo wenig Eintrag, wenn er ſeiner Anlage nach durch die Ordnung der Dinge, zuletzt durch Gott vorherbeſtimmt iſt, denn das Individuum hört darum nicht auf, ſeinen Charakter zu wollen, und wenn es ſchon die böſe Handlung und deren Folgen nicht möchte, ſo wird es doch deren Bedingungen bis auf die letzte herunter nicht aufgeben wollen. Denn dies hieße, ſeine Exiſtenz ſelbſt aufgeben. In jenem Geſpräche des Laurentius Valla, welches Leibnitz in ſeiner Weiſe ergänzend fortſetzt, ſagt Apollo dem Sextus Tarquinius vorher, daß er durch Verbrechen Roms Königthum und ſich ſelbſt vernichten werde. Als Sextus in Klagen darüber ausbricht, weiſt ihn Apollo, der vorherwiſſende Gott, an Jupiter, als den vorherbeſtimmenden. Indeſſen läßt ſchon Laurentius den Apollo erklären: „Wiſſe, daß die Götter Jeden ſo machen, wie er iſt. Jupiter hat den Wolf räuberiſch, den Haſen furchtſam, den Eſel dumm, und den Löwen muthig geſchaffen. Er hat Dir eine böſe Seele gegeben, Du wirſt handeln nach Deinem Naturell, und Jupiter wird mit Dir verfahren, wie es Deine Handlungen verdienen, er hat es beim Styx geſchworen!“ Leibnitz läßt den Sextus hierauf von Delphi nach Dodona gehen und den Jupiter ſelbſt anflehen, daß er ſein Schickſal ändern, ſeine Seele beſſern möge. Jupiter antwortet: „Wenn Du Rom entſagen willſt, ſo wirſt Du gut und glücklich werden.“ Aber das will Sextus nicht; er will nicht aufhören, Der zu ſein, der er iſt: ſo folgt er ſeinem Charakter und beſtimmt ſich ſelbſt zu der böſen Handlung, die von den Göttern vorhergewußt und vorherbeſtimmt

war; er begeht das Verbrechen, welches ihn ſelbſt ins Verderben ſtürzen, die Könige vertreiben, Rom frei und groß machen ſollte.

* * *

Und ſo löst die leibnitziſche Philoſophie alle Streitfragen, die zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit, zwiſchen Schöpfung und Natur, zwiſchen Gott und Welt entſtehen können, indem ſie in der Freiheit verneint, was der Nothwendigkeit entgegengeſetzt iſt, und umgekehrt in der Nothwendigkeit das Gegentheil der Freiheit. Sie verneint in der Freiheit die Willkür, in der Nothwendigkeit das blinde Schickſal; ſie vereinigt beide in dem Begriffe der moraliſchen oder glücklichen Nothwendigkeit. Das iſt, mit einem Worte geſagt, Anfang und Ende der leibnitziſchen Philoſophie. Die Betrachtung des Nothwendigen in der Welt macht die Seele ruhig, die Betrachtung der glücklichen Welt macht ſie heiter. Eine heitere Ruhe bildet darum die ächte Gemüthsſtimmung des philoſophirenden Geiſtes: das iſt die Erkenntniß dieſer beſten Welt, in deren Ordnung ſich jede Unvollkommenheit in eine höhere Vollkommenheit, jedes Uebel in ein größeres Gut, jeder Schatten und Mißton in Harmonie auflöst; das iſt die Freude an dieſer glücklichen Welt, dem gelungenen Meiſterwerke des vollkommenſten Künſtlers. Aber Freude am Glück und an der Vollkommenheit Anderer iſt die Stimmung reiner, uneigennütziger, unintereſſirter Liebe. Darum beſteht in der Liebe zu den Menſchen, zur Welt, zu Gott die wahre Ruhe des Geiſtes, und in dieſer Gemüthsrichtung vereinigen ſich Moral, Philoſophie und Religion. Am Schluſſe ſeiner Principien der Natur und Gnade* (Schöpfung) ſagt Leibnitz: „Gott iſt das vollkommenſte, glücklichſte

* Principes de la nat. et de la grace Nr. 16, 18. pag. 717, 18. Vgl. Monadologie Nr. 90. pag. 712.

und darum liebenswürdigſte aller Weſen, denn die wahrhaft reine Liebe (l'amour pur véritable) beſteht in der Freude an den Vollkommenheiten und an der Glückſeligkeit des Geliebten, darum muß die Liebe, deren Gegenſtand Gott ſelbſt iſt, uns die größte Freude gewähren." „Obgleich dieſe Liebe uneigennützig (désintéressé) iſt, ſo macht ſie doch an und für ſich unſer höchſtes Glück und Intereſſe, denn ſie giebt uns volles Vertrauen in die göttliche Güte, und dieſes Vertrauen erzeugt eine wahrhafte Ruhe des Geiſtes, nicht durch Zwang, wie bei den Stoikern, die ſich Beharrlichkeit zur Pflicht machten, ſondern durch eine befriedigte Gegenwart, die uns eine glückliche Zukunft verbürgt. Und nichts iſt der Zukunft dienlicher, als dieſe gegenwärtige Befriedigung, denn die Liebe zu Gott erfüllt unſere Hoffnungen und leitet uns den Weg des höchſten Glückes, weil kraft der vollkommenen Weltordnung Alles auf das Beſte eingerichtet iſt, ſowohl für das allgemeine Wohl, als für jeden Einzelnen, der dieſer Ueberzeugung lebt, der mit der göttlichen Weltregierung übereinſtimmt, und jeder muß damit übereinſtimmen, der die Quelle alles Guten liebt. Freilich wird die höchſte Glückſeligkeit, wie verklärt auch ihr Schauen oder deutlich ihre Erkenntniß Gottes ſei, niemals ganz vollſtändig werden, denn Gott iſt unendlich und darum niemals ganz zu erkennen. Und ſo wird und ſoll unſer Glück nicht in einer vollendeten Freude beſtehen, worin unſer Streben verſiegen und unſer Geiſt verdumpfen würde, ſondern in einem beſtändigen Fortſchritt zu neuen Freuden und neuen Vollkommenheiten."

Zwanzigstes Capitel.

Charakteriſtik und Kritik der leibnitziſchen Philoſophie.

I. Das Syſtem des idealen Naturalismus. II. Kritik. Widerſpruch zwiſchen Monaden und Monadologie. Leibnitz und die Gefühlsphiloſophie. 1) Widerſpruch im Begriffe Gottes. 2) Widerſpruch im Begriffe der Welt. 3) Widerſpruch im Begriffe der Monade. Leibnitz und Wolf. III. Löſung der Widerſprüche. Leibnitz und Kant.

Der Begriff der moraliſchen oder glücklichen Nothwendigkeit trifft genau den Charakter der leibnitziſchen Philoſophie. Sie ſucht die Uebereinſtimmung zwiſchen Gott und Welt, Schöpfung und Natur, moraliſcher und natürlicher Nothwendigkeit, Geiſt und Materie, Endurſachen und wirkenden Urſachen, oder zweckthätigen und mechaniſchen Kräften. Auf dieſen Coincidenzpunkt richtet ſich unverwandt der Genius des geſammten Syſtems. Die Uebereinſtimmung zwiſchen Gott und Welt beſteht in der beſten Welt, zwiſchen Schöpfung und Natur in der fortdauernden Schöpfung, die ſo viel als Welterhaltung oder ſelbſtthätige Naturentwicklung bedeutet. Die Uebereinſtimmung zwiſchen der moraliſchen und natürlichen Weltordnung beſteht in dem continuirlichen Stufenreiche der Weſen, die ſich in fortſchreitender Aufklärung aus dem dunkeln Mechanismus der

Naturkräfte zu dem ſittlichen Staate der Geiſter erheben; endlich die Uebereinſtimmung zwiſchen Geiſt und Körper (zweckthätigen und mechaniſchen Kräften), beſteht in dem Begriffe der lebendigen Kraft, des beſeelten Körpers, deſſen ganze Thätigkeit keine andere iſt, als ſich zu entwickeln, ſeine Anlage zu entfalten, ſeine Vorſtellung zu realiſiren, oder ſeine Individualität vorzuſtellen. Darum ſind Kräfte, lebendige, beſeelte, vorſtellende Kräfte die Elementarweſen, woraus die leibnitziſche Philoſophie Natur und Schöpfung erklären will. Setzen wir, daß jede Thatſache der Natur aus einer Thätigkeit folgt: folgt nicht jede Thätigkeit aus einer Kraft? Kann die Kraft anders, denn als thätig, ſelbſtthätig, lebendig, beſeelt, vorſtellend gedacht werden? Sind aber alle Dinge ihrem Weſen nach beſeelte, vorſtellende Kräfte, ſo erſcheinen ſie unter dieſem Geſichtspunkt alle einander verwandt und analog. Können Analoga anders verſchieden ſein, als dem Grade nach? Muß nicht die Ordnung graduell verſchiedener Weſen ein Stufenreich bilden, und zwar ein vollkommenes (continuirliches) Stufenreich, da es nichts Todtes und Leeres, in der Welt kein Vacuum der Kraft, in der Kraft kein Vacuum der Thätigkeit giebt? Iſt nicht das vollkommene Stufenreich der Dinge zugleich deren vollkommene Harmonie? Und die harmoniſche Welt iſt doch nothwendig die beſte, und kann als ſolche allein von göttlicher Wahl herrühren und durch göttliche Schöpfung in Kraft geſetzt werden?

Dies iſt in wenigen Grundzügen die Summe der leibnitziſchen Philoſophie. Die beſte Welt muß im Sinne der Harmonie, und die Harmonie darf nicht als Coordination, ſondern allein als vollkommenes Stufenreich verſtanden werden. Die präſtabilirte Harmonie aber will nur erklären, daß dieſes Stufenreich der Dinge nicht blos als Natur (im Sinne der Phyſik), ſondern als Schöpfung begriffen werden müſſe, daß der letzte Grund deſſelben nicht die dynamiſche Materie und

deren typiſche Kraft ſei, ſondern die Geiſteskraft in höchſter Potenz: der abſolute Verſtand und der abſolute Wille.

I. Das Syſtem des idealen Naturalismus.

Es iſt zum Erſtenmale in Leibnitz, daß die auf reine Erkenntniß gerichtete Philoſophie den Naturbegriff mit dem Schöpfungsbegriffe zu vereinigen ſucht. Jener beherrſchte durchgängig die antike, dieſer die ſcholaſtiſche Philoſophie. Und Leibnitz iſt vom Anfange ſeines ſpeculativen Denkens darauf bedacht, den großen Gegenſatz jener beiden Weltalter zu löſen, und den Ariſtoteles mit der chriſtlichen Theologie zu verſöhnen. Aber in einem Punkte ſtimmt der claſſiſche Naturbegriff mit dem chriſtlichen Schöpfungsbegriff überein: nämlich in dem Principe der Teleologie, in der Anerkennung der zweckthätigen Kräfte, die im Verſtande der antiken Philoſophie nach natürlichen Typen, in dem der ſcholaſtiſchen nach göttlichen Rathſchlüſſen handeln. Und in eben dieſem Punkte verhalten ſich die rein dogmatiſchen Begriffe der Carteſius und Spinoza verneinend zum Alterthum und zur Scholaſtik. Sie ſetzen der Teleologie die mechaniſche Cauſalität entgegen. Sie verneinen die moraliſche Zweckthätigkeit ſo gut als die natürliche, die Schöpfung ſo gut als die zweckthätige Natur mit ihren Formen (formae substantiales), und behaupten eine Metaphyſik, die Alles durch wirkende Urſachen allein erklärt haben will. Es geſchieht zum Erſtenmale (nicht, wie Trendelenburg meinte, in Spinoza*, ſondern) in Leibnitz, daß dieſe beiden einander entgegengeſetzten Syſteme der Endurſachen (Teleologie) und wirkenden Urſachen (Cauſalität) in Uebereinſtimmung geſetzt, und damit zugleich der Gegenſatz zwiſchen der claſſiſch-ſcholaſtiſchen Philoſophie und der neuern aufgelöst wird. Leibnitz iſt vom Anfange ſeines

* Siehe Bd. I. Vorl. XXX. S. 568—574.

ſpeculativen Denkens darauf bedacht, wie den Ariſtoteles mit der chriſtlichen Theologie, ſo beide mit Carteſius und Spinoza zu verſöhnen. Die Verſöhnung der Teleologie und Cauſalität heißt: Harmonie. Die Verſöhnung des Schöpfungsbegriffs mit dem Naturbegriff heißt: präſtabilirte Harmonie. So iſt Leibnitz den Syſtemen der Vergangenheit gegenüber der Univerſalphiloſoph, der ſie vereinigt. Was aber die Zukunft der Philoſophie betrifft, ſo haben wir gezeigt, daß er in allen Punkten zwiſchen Spinoza und Kant Mitte und Uebergang bildet. Dies gilt in Rückſicht ſeiner Metaphyſik von dem Principe der Individualität; für die Phyſik von dem Begriffe des Körpers, des Raumes, der Zeit; in Rückſicht der Logik von ſeiner Theorie der angebornen Ideen; für die Aeſthetik von dem Begriffe der dunkel percipirten Harmonie; für die Moral von dem Begriffe der Freiheit, die Leibnitz der Neigung gleichſetzte und mit Spinoza determinirt, aber nur von Innen, wie Kant ſpontan, aber nicht willkürlich ſein ließ; endlich in Rückſicht der Religion und Theologie von der Harmonie zwiſchen Natur und Moral, die Leibnitz (theoretiſch) behauptet, und Kant (praktiſch) poſtulirt. — Daß Leibnitz die Möglichkeit der Erkenntniß vorausſetzt, daß er Weſen und Begriff der Dinge als von Ewigkeit gegeben anſieht, und darum in der Welt nur eine Entwicklung des Gegebenen, aber keine wirkliche Schöpferkraft anerkennt; dieſe Züge geben ſeiner Philoſophie den Charakter des dogmatiſchen Naturalismus und verbinden ſie mit dem Zeitalter der Carteſius und Spinoza. Der Geiſt iſt bei Leibnitz nicht ſchöpferiſch, ſondern eine Subſtanz, die von Natur durchgängig beſtimmt iſt, und dieſe Beſtimmungen nach dem Naturgeſetze der Cauſalität ſo äußert, daß jede das nothwendige Reſultat aller frühern bildet. Daher iſt ihm die Monade, wie es der dogmatiſche Verſtand mit ſich brachte, ein „ſpiritueller oder formeller“, und der Geiſt „ein freier

Automat".* Daß er aber in dem Naturproceß nicht bloß mechaniſche Cauſalität, ſondern Entwicklung, alſo zweckthätige Bewegung und darum Stufenordnung erblickt, dieſer Begriff erhebt ſeine Philoſophie über die rein dogmatiſche Weltanſchauung und richtet ſie auf den Kriticismus. Denn die Stufenordnung der Dinge ſchließt die Tendenz auf den Menſchen, die Richtung auf den Geiſt und die Erkenntniß in ſich, welche der dogmatiſche Verſtand aus Grundſatz von dem Naturbegriff ausgeſchloſſen wiſſen wollte. Das Univerſum ſelbſt hat im Geiſte der leibnitziſchen Philoſophie das Anſehen einer fortſchreitenden Aufklärung, einer Stufenreihe von Weſen, worin ſich die dunkeln Naturkräfte allmälig in bewußte Erkenntnißkräfte verwandeln, wo alſo zuletzt alle in der Welt thätigen Kräfte zur Löſung des Erkenntnißproblems zuſammenwirken. Nichts iſt natürlicher, als daß die nächſte, wahrhaft neue Philoſophie das Problem der Erkenntniß unmittelbar zu ihrem Gegenſtande macht, daß ſie die Möglichkeit der Erkenntniß nicht mehr vorausſetzt, ſondern ernſtlich unterſucht, und damit den Standpunkt des Dogmatismus gründlich überwindet. Hier aber müſſen wir nachweiſen, daß die leibnitziſche Philoſophie einen ſolchen höhern Aufſchwung der Speculation verlangt, daß ſie ſelbſt das Erkenntnißproblem, welches ſie deutlich bezeichnet, nicht löst, daß ihre Grundſätze vielmehr die wirkliche Erkenntniß unmöglich machen, und daß dieſe Philoſophie, indem ſie die Erkenntniß behauptet, mit ihren eigenen Grundſätzen zerfällt. Dies führt uns dazu, den innern Widerſpruch aufzudecken, der dem Syſtem inwohnt, und den wir in der Darſtellung deſſelben gefliſſentlich verſchwiegen haben. Denn er mußte dem Geſichtspunkte ſelbſt, unter dem ſich das Syſtem ausbildet, verborgen bleiben.

* Vgl. Syst. nouv. Nr. 15. pag. 127.

II. Kritik. Widerspruch zwischen Monaden und Monadologie.

Leibnitz und die Gefühlsphilosophie.

Was ist denn Erkenntniß? Wir antworten mit Leibnitz: die klare und deutliche Einsicht in die Natur der Dinge. Aber diese klare und deutliche Einsicht ist im wahren Sinne des Worts nur vollkommenen Erkenntnißkräften möglich, und so weit das Universum reicht, sind alle Kräfte beschränkt, alle Erkenntnißkräfte unvollkommen. Es giebt darum nirgends, außer in Gott, eine vollkommen klare und deutliche Einsicht. Die höchste Erkenntniß, deren überhaupt die Monaden fähig sind, ist immer nur zum Theil klar, nur zum Theil deutlich. Ja sie ist im Menschen, als einem Mittelwesen in der Stufenordnung der Dinge, nur zum geringsten Theile klar, zum geringsten Theile deutlich. Aber wäre sie es auch zum größten Theile, bliebe in ihr auch nur ein Restchen unklar und undeutlich, so wäre sie dennoch im Ganzen trüb und verworren. Denn die deutlichste Erkenntniß des Ganzen ist nothwendig auch die deutlichste Erkenntniß des kleinsten Theils. Umgekehrt wird die Verwirrung im kleinsten Theil auch die Klarheit des Ganzen trüben. Ist aber alle menschliche Erkenntniß im Ganzen trüb und verworren, so ist sie nur ein Schatten von Erkenntniß, so ist sie in Wahrheit so gut als nicht. Wo bleibt, müssen wir fragen, die wirkliche Erkenntniß? Wo bleibt die klare und deutliche Einsicht in die Natur der Dinge, welche zu sein die Monadologie selbst beansprucht? Wo bleibt, wenn alle Dinge Monaden, alle Monaden beschränkte Kräfte und darum verworrene Vorstellungen sind, die Monadologie? Keine Monade der Welt kann Monadolog sein! Ist die Monadologie eine unklare, undeutliche Einsicht in das Wesen der Dinge, so ist sie nicht, was sie sein soll, was zu sein sie behauptet. Ist sie klar und deutlich im

eigentlichen Sinne des Worts, ſo kann ihr Urheber keine Monade in ſeinem eigenen Verſtande ſein. Spinoza mochte uns Alles erklären, eines erklärte er nicht: die Möglichkeit des Spinozismus! Er mußte dieſe Möglichkeit folgerichtig leugnen. Das Aehnliche gilt von Leibnitz. Er mag uns Alles erklären; eines erklärt er nicht: die Möglichkeit der Monadologie! Er muß ſie folgerichtig leugnen. Er iſt nicht im Stande, aus ſeiner eigenen Philoſophie heraus dieſe ſelbſt zu rechtfertigen. Ja Leibnitz erklärte ſelbſt, daß in der menſchlichen Seele die Vorſtellung des Ganzen nur möglich ſei vermöge der kleinen, bewußtloſen Vorſtellungen, daß nicht im Geiſte und deſſen bewußten Begriffen, ſondern in der dunkeln Seele unſer Zuſammenhang mit dem Univerſum, der wahre, ungetheilte, volle Mikrokosmus beſtehe.* Wenn nun die ungetheilte und ganze Erkenntniß allein die wahre iſt, wird man nicht ſchließen müſſen, daß alle wahre menſchliche Erkenntniß lediglich im dunkeln Wiſſen und Fühlen enthalten ſei, daß ſie von den dunkeln Seelenkräften erfüllt und ausgemacht, von dem ſpärlichen Verſtande dagegen getheilt und getödtet werde? Und in der That begegnen wir im Ausgange der deutſchen Aufklärung, dicht vor der Schwelle der kantiſchen Philoſophie, dieſem Standpunkte, repräſentirt durch die Gefühlsphiloſophen und Geniedenker, die das ſpärlich kalte Licht der rationellen Erkenntniß auslöſchen und alle wirkliche Erkenntniß dem dunkeln Mikrokosmus, dem ungetheilten Gefühl, dem ungeſchwächten Inſtincte der Menſchennatur anheimgeben wollen. Das iſt nicht, wie es den Schein hat, als ein Gegenſatz gegen die Aufklärung, ſondern als deren letzte auflöſende Bildungsſtufe zu betrachten, deren Richtung durch Leibnitz ſelbſt der Aufklärung eingeboren war. Dieſe Gefühlsphiloſophen, dieſe Geniedenker ſind nichts Anderes, als die Stürmer und Dränger

* Vgl. oben Cap. XII. Nr. III. Seite 339.

in der Philoſophie, wie es die Göthe und Schiller in der Poeſie waren, und ſo ſehr ſie mit der Verſtandesaufklärung, mit den Mendelsſohn und Nikolai im Conflict ſind, ſo verwandt ſind und fühlen ſie ſich mit Leibnitz. Dies zeigt ſich auf das Deutlichſte in Herder, der ein befreundeter Geiſt der Jacobi und Hamann, und zugleich ein enthuſiaſtiſcher Bewunderer und Nacheiferer Leibnitzens war.

Dies iſt der elementare Widerſpruch im Principe der leibnitziſchen Philoſophie. Aus dem Weſen oder der Natur der Monade folgt niemals der deutliche Begriff dieſes Weſens, die deutliche Erkenntniß dieſer Natur. Wäre die leibnitziſche Philoſophie objectiv wahr, ſo wäre ſie ſubjectiv unmöglich. Leibnitz ſelbſt urtheilt von der Erkenntniß in doppelter Weiſe. Auf der einen Seite behauptet er die klare und deutliche Erkenntniß der Dinge, auf der andern bekennt er, daß im Menſchen die Erkenntniß des Ganzen, die Vorſtellung des Univerſums, immer dunkel und unklar bleibe. Aber dieſe beiden Sätze verhalten ſich zu einander, wie Theſis und Antitheſis, ſie bilden mithin eine Antinomie: denn iſt die menſchliche Erkenntniß im Ganzen dunkel, ſo kann ſie auch im Einzelnen nicht deutlich ſein im eigentlichen Sinne des Worts, ſo giebt es in der Welt überhaupt keine klare und deutliche Erkenntniß. Aus dieſer Antinomie, welche der leibnitziſchen Philoſophie und darum dem Fundamente unſerer Aufklärung angehört, begreift ſich leicht, wie in der Fortbildung derſelben jene beiden Erkenntnißweiſen, die klare und dunkle, ſich gegen einander ſpannen, und wie zwiſchen Verſtand und Gefühl ein Streit um die Wahrheit entſtehen konnte. Der Verſtand bildet ſeine Urtheile nach den Generalregeln einer angebornen Logik, die unter dem Namen „des geſunden Menſchenverſtandes“ bei den Einen eben ſo angeſehen, als von den Andern verachtet wird. Das Gefühl ſchöpft die ſeinigen aus der dunkeln Quelle der Individualität, aus dem

menſchlichen Dämonium, das weniger in Urtheilen, als in Orakelſprüchen redet. Das menſchliche Dämonium, welches in dieſem Falle nicht Socrates, ſondern Genie bedeutet, fühlt ſich in nächſter Nähe mit der Natur und ſtrebt daher zurück in deren geheimnißvolle Abgründe, während ſich der geſunde Menſchenverſtand auf den Gemeinplätzen der Moral einheimiſch macht. Mit jener Seite verbindet ſich deshalb der geniale Naturalismus, mit dieſer die Moraliſten, die den geſunden Verſtand, die natürliche Moral, die natürliche Religion gegen den Sturm und Drang der Geniedenker, dieſes erſte Geſchlecht unſerer Romantik, vertheidigen. Das iſt die innere Dispoſition jenes bedeutſamen Parteikampfes, der die Richtungen unſerer Aufklärung entzweit: die eigentlich ſtreitige Materie zwiſchen den Wolfianern, Mendelsſohn, Nikolai auf der einen, und den Lavater, Jacobi, Hamann auf der andern Seite. Wir reden von der Epoche der deutſchen Aufklärung, von welcher der Geſchichtsſchreiber unſerer Literatur die vortreffliche Erklärung giebt: „Die dunkeln Kräfte des Gemüthes und der Phantaſie warfen ſich in die Bezirke, wo der Verſtand heimiſch iſt, ſie löſchten im Eifer manches Licht aus und zündeten wieder in andern Theilen, wohin nie ein Licht gedrungen war; es regte ſich der Glaube an Wunderkräfte, mit denen man die Religion zu neuer Kraft beleben, Wiſſenſchaft und Natur aufklären wollte.“ *

Betrachten wir die Antinomie der klaren und dunkeln Erkenntniß unter dem Geſichtspunkte der leibnitziſchen Philoſophie, ſo konnte ſie hier nicht entſchieden werden, wo ſie als ſolche noch nicht entdeckt wurde, aber es iſt uns nicht zweifelhaft, wohin ſich das Gewicht der Monadologie neigt. Es neigt ſich nach der

* Gervinus Geſchichte der poetiſchen Nationalliteratur der Deutſchen. Bd. V. Seite 249.

Seite der dunkeln Erkenntniß, die mit dem ungetheilten Wesen des Mikrokosmus übereinstimmt. Und dieser Begriff des Mikrokosmus bleibt in allen Fällen der Leitstern der Monadenlehre. Darum haben wir so ausführlich die Lehre von dem dunkeln Seelenleben, von den perceptions petites behandelt, deren Bedeutung und Tragweite von den bisherigen Darstellungen der leibnitzischen Philosophie viel zu wenig beachtet und erkannt worden ist, weil sich hier der metaphysische Erklärungsgrund findet, warum sich in einem spätern Geschlechte unserer Aufklärung das niedere Erkenntnißvermögen, wie es die Wolfianer nannten, gegen das höhere empörte, warum die dunkle Seele, das Gefühl, der divinatorische Instinct für sich allein die volle und ungetheilte Erkenntniß in Anspruch nahm. Es ist sehr bezeichnend, daß die wolfische Philosophie abgelaufen war und das höhere Erkenntnißvermögen, wie sie es nannten, seinen dürftigen Erleuchtungskreis beschlossen hatte, bevor der Welt die Kernschrift der leibnitzischen Philosophie, die neuen Versuche über den menschlichen Verstand, entdeckt wurde. Hier ist die Fackel angezündet, welche in die dunkle Tiefe der menschlichen Seele, in die geheimnißvolle Werkstätte der Erkenntniß und des Charakters leuchtet, hier werden die perceptions petites, die Elementarkräfte, gleichsam die ursprünglichen Organe des menschlichen Mikrokosmus, in ihrer Bedeutung und Tragweite dargethan, und in ihnen die Synthese entdeckt zwischen dem menschlichen Geist und dem Universum. Leibnitz selbst bekennt an dieser Stelle: „es sind die kleinen (dunkeln) Vorstellungen, wodurch ich die Weltharmonie erkläre.“ Dieser Ausspruch bildet den Schlüssel zu Leibnitzens esoterischem Lehrgebäude, und man darf sicher sein, wer diesen Satz nicht vollkommen versteht, der versteht die leibnitzische Philosophie nicht. Lessing, der den esoterischen Geist dieser Philosophie am klarsten zu durchdringen und von dem exoterischen wohl zu unterscheiden verstand, wollte die neuen

Verſuche über den menſchlichen Verſtand überſetzen (nicht wie ſein Bruder und ſein Herausgeber unkundiger Weiſe gemeint haben, unter dieſem Titel gegen Locke ein eigenes Werk ſchreiben).* Und Herder, der mit ſeiner eindringenden Congenialität den Genius der leibnitziſchen Philoſophie nachfühlen konnte, bemerkt mit richtigem Inſtincte, daß die neuen Verſuche mehr werth ſeien, als die Theodicee ſelbſt.** Und Leibnitz ſelbſt ſollte dieſen Charakter ſeiner Schrift nicht eben ſo gut gewußt, nicht eben ſo gut unterſchieden haben? Ihm allein ſollte verborgen geblieben ſein, was jedem Kenner ſeiner Philoſophie einleuchten mußte, daß die neuen Verſuche am meiſten im eſoteriſchen Geiſte der Monadenlehre verfaßt ſind, daß die Weltharmonie, die ſonſt unter den gebräuchlichen Religionsbegriffen zu erſcheinen liebt, hier aus der Natur, aus den Gradunterſchieden der Monaden, aus den kleinen Vorſtellungen, d. h. aus dem natürlichen Stufengange der Dinge erklärt wird? Und wenn ſich Leibnitz deſſen ohne Zweifel deutlich bewußt war, ſo wußte er auch, warum er die neuen Verſuche geheim hielt, warum er ſie ſeinem Zeitalter nicht mittheilte, mit dem er lieber pädagogiſch, als ſtreng philoſophiſch verkehrte. Er wollte ſeine Lehre der Welt zugänglich machen, und dieſe begriff leichter die vorherbeſtimmte Harmonie, die durch Gott, als die natürliche, die durch die kleinen Vorſtellungen erklärt wurde. Die Theodicee, welche die Lehre von der Weltharmonie unter den geläufigen Religionsbegriffen darſtellte, veröffentlichte Leibnitz, obgleich Bayle, den ſie bekämpfte, ſchon todt war. Und er hätte die neuen Verſuche deßhalb, wie er vorgab, nicht veröffentlichen wollen, weil Locke,

* Leſſings ſämmtl. Schriften. Bd. XI. Seite 51. Vgl. Leſſings Erziehung des Menſchengeſchlechts, kritiſch und philoſ. erläutert von Guhrauer. S. 59 flgd.

** Herders Briefe zur Beförderung der Humanität, ſämmtl. Werke zur Philoſ. und Geſch. Bd. X. S. 273.

den ſie mit ſo vieler Anerkennung bekämpften, nicht mehr lebte?? Vielleicht ließe ſich die Entwicklungsgeſchichte der leibnitziſchen Philoſophie ſo beſtimmen, daß ihr exoteriſcher Geiſt durch Wolf und deſſen Schule verbreitet, ihr eſoteriſcher dagegen durch Leſſing und Herder in die deutſche Aufklärung eingeführt wurde, und daß dieſer Wendepunkt bezeichnet iſt durch die neuen Verſuche über den menſchlichen Verſtand, die erſt ein halbes Jahrhundert nach dem Tode ihres Urhebers erſchienen. So umfaßt Leibnitz das Zeitalter unſerer Aufklärung nicht bloß dem Geiſt, ſondern auch der Zeit nach, weil das Schickſal ſein wichtigſtes Werk, den eigentlichen Schlüſſel ſeiner Philoſophie, erſt einer ſpätern Epoche übergeben wollte.

Die rationelle Erkenntniß befindet ſich in der leibnitziſchen Philoſophie auf einer mittlern Höhe, die einen beſchränkten Geſichtskreis beherrſcht. Unter ſich blickt ſie in die dunkle Tiefe der menſchlichen Seele, über ſich die unbegreiflichen Myſterien des göttlichen Geiſtes. Dieſſeits die untervernünftige, geheimnißvolle Individualität, jenſeits die übernünftige, geheimnißvolle Gottheit, die beide in der logiſchen Bedeutung des Worts irrationale Größen bilden. So vermiſcht mit dem Irrationalen, müſſen die rationellen Erkenntniſſe der leibnitziſchen Philoſophie in innere Widerſprüche gerathen, welche die Grundlagen des Syſtems erſchüttern. Wir werden dieſe Widerſprüche an den Hauptbegriffen des Syſtems darthun: an dem Begriffe Gottes, der Welt, der Monade.

1) Widerſpruch im Begriffe Gottes.

Gott war im Verſtande der Monadologie die höchſte Monade und mußte als ſolche ohne alle Schranke, ohne alle Materie gedacht werden. Schlechthin immateriell, wie er iſt, befindet ſich Gott außer dem natürlichen Zuſammenhange mit der Welt, alſo im abſoluten Unterſchiede von allen übrigen Weſen. Jener Gegenſatz

des Materiellen und Immateriellen, den Leibnitz in dem Verhältniſſe von Geiſt und Körper glücklich gelöst hatte, drängt ſich ihm unwillkürlich zwiſchen Gott und Welt. Aber die Schranke und Materie iſt im leibnitziſchen Verſtande ſelbſt ein nothwendiges Element jeder Individualität. Und die Individualität iſt das Weſen jeder Monade. Eine ſchrankenloſe Monade iſt darum eine Monade, die eigentlich keine Monade iſt. Und in dieſem augenſcheinlichen Widerſpruche befindet ſich der leibnitziſche Gottesbegriff. Die Theſis lautet: Gott iſt Monade; die Antitheſis: Gott iſt keine Monade; in dieſer Antinomie ſchwankt die leibnitziſche Theologie, ſchwanken ſelbſt ihre Ausdrücke. Folgt Leibnitz ſtreng dem Begriff der Monade, ſo verhält ſich Gott zu den andern Weſen, wie die dominirende Monade zu den ſubordinirten, wie die Seele zum Organismus, und in dieſer Rückſicht heißt Gott: monas monadum. Er iſt die höchſte Seele in dem höchſten Körper: die Weltſeele in dem Weltkörper. In den andern Seelen und Monaden wird nur ein Theil der Welt deutlich vorgeſtellt; in Gott, als der Weltſeele, dagegen ſpiegelt ſich das geſammte Univerſum auf das Klarſte und Deutlichſte. Er iſt die Welt-Centralmonade, der allgegenwärtige Mittelpunkt, wie ſich Leibnitz ausdrückt: centre par-tout. So wenig irgend eine Monade ihren Körper wählt und ſchafft, ſondern ſich demſelben eingeboren findet, ſo wenig kann die Weltſeele den Weltkörper wählen und ſchaffen: mit dieſem Begriffe wird die Schöpfung in Gott aufgehoben. Die Weltſeele iſt nicht Weltſchöpfer. Wie jede andere Seele iſt ſie eingeſchränkt auf einen beſtimmten Körper, der in dieſem Falle das wirkliche Univerſum ausmacht; darum iſt die Weltſeele nicht ſchrankenlos und alſo nicht die höchſte Monade in dem ſtrengen Sinne, daß eine höhere unmöglich gedacht werden kann. Aber auf den Begriff einer ſolchen abſolut höchſten Monade tendirt die leibnitziſche Philoſophie; ſie will in Gott

nicht bloß die allumfaſſende, ſondern die ſchaffende Monade, die abſolute Perſönlichkeit begreifen, und nimmt daher augenblicklich den Begriff der Weltſeele wieder zurück, den ſie mit dem „centre par-tout“ ausgeſprochen hatte. „Man hat ſich treffend ausgedrückt,“ ſagt Leibnitz, „daß Gott gleichſam das allgegenwärtige Centrum ſei, aber ſeine Peripherie iſt kein Theil, denn ihm iſt Alles unmittelbar gegenwärtig, ohne irgend eine Entfernung von jenem Centrum.“* Das heißt mit andern Worten: zwiſchen Gott und den Monaden findet kein natürlicher Zuſammenhang ſtatt. Gott iſt ſchlechthin immateriell, die Dinge ſind in ſeinem Verſtande unmittelbar gegenwärtig, ſie bilden ideale Möglichkeiten, aus denen Gott diejenigen wählt, die in Exiſtenz treten ſollen.

Iſt aber auf der andern Seite Gott ſchrankenloſe Subſtanz im ſtrengen Sinne des Worts, wo bleibt das göttliche Selbſt im ernſtlichen Unterſchiede von den Dingen? Wo bleibt in Gott die moraliſche Selbſtbeſtimmung, die moraliſche Nothwendigkeit, die Wahl der beſten Welt und deren Schöpfung? Die Welt, die aus einem ſchrankenloſen Weſen hervorgeht, iſt nicht deſſen Schöpfung, ſondern deſſen willenloſe Emanation; die Dinge ſind nicht mehr die Creaturen, ſondern, wie ſich Leibnitz ſelbſt ausgedrückt hat, gleichſam Ausſtrahlungen „Fulgurationen“ der Gottheit, ſie ſind nicht mehr Monaden, ſondern göttliche Accidenzen, nicht unähnlich den ſpinoziſtiſchen Modis.** Ja Leibnitz bezeichnet einmal die göttliche Macht geradezu als das Princip, von dem alles Wirkliche „emanirt.“ So verneint er den Begriff der Schöpfung, indem er ſie in Emanation verwandelt.***

* Principes de la nat. et de la gr. Nr. 13. pag. 717.

** Monadol. Nr. 47. pag. 708.

*** Lettre à Mr. Bayle. pag. 191. Vgl. oben Seite 469.

Es zeigt ſich mithin deutlich, daß die leibnitziſche Philoſophie bei der Antinomie ihres Gottesbegriffs weder der Theſis noch der Antitheſis folgen kann. Die Theſis erklärt: Gott iſt Monade. Die Logik dieſes Begriffs führt zu einer Theorie der Weltſeele, welche dem Genius der Monadologie entſchieden zuwiderläuft. Die Antitheſis erklärt: Gott iſt (keine Monade, ſondern) ſchrankenloſe Subſtanz. Die Logik dieſes Begriffs führt zu einem Pantheismus anderer Art, zu einer Emanationstheorie, die in Gott die moraliſche Selbſtbeſtimmung, in den Dingen die phyſiſche Selbſtändigkeit aufhebt, und dem Spinozismus ähnlich ſieht, in jedem Falle mithin dem Genius der Monadologie auf das Aeußerſte widerſtrebt. Was bleibt alſo übrig? Daß Leibnitz, ſo nahe er jetzt dem einen, jetzt dem andern Extreme kommt, die Gefahr beider vermeidet: daß er die Antinomie ſelbſt beſtehen läßt und Gott zur ſchöpferiſchen Monade macht, d. h. zu einer Monade, die ſo handelt, als ob ſie keine wäre.

Man wende uns nicht ein, daß wir jetzt ſelbſt zwiſchen Theologie und Monadologie den Widerſpruch aufweiſen, welchen wir früher in Abrede geſtellt haben. Dort ſprach die Darſtellung, hier die Beurtheilung. Außerdem iſt der nachgewieſene Widerſpruch keineswegs der, welchen man Leibnitzen gewöhnlich Schuld giebt. Als ob er ſeine Theologie hätte vermeiden können! Als ob er ſie folgerichtigerweiſe im Intereſſe der Monadenlehre hätte vermeiden müſſen! Wenn wir gezeigt haben, daß der Gottesbegriff und der Monadenbegriff nicht übereinſtimmen, ſo heißt das: der Begriff einer höchſten Monade ſtimmt mit ſich ſelbſt nicht überein; in dieſem Begriffe liegt eine Antinomie. Aber man frage ſich doch, ob die Monadologie dieſen Begriff einer höchſten Monade nicht behaupten, nicht ſuchen, nicht wenigſtens poſtuliren mußte? Und man wird annehmen dürfen, daß der Widerſpruch, welcher die

höchſte Monade trifft, den Begriff der Monade überhaupt trifft, daß der nachgewieſene Widerſpruch ſeinen Schwerpunkt nicht in der Theologie, ſondern in der Monadologie ſelbſt hat. Und aus dieſem wohlbedachten Grunde durfte der Darſtellung *nicht* als Widerſpruch erſcheinen, was der Beurtheilung ſo erſcheinen muß.

2) Widerſpruch im Begriffe der Welt.

Aus den zahlloſen Welten, welche möglich ſind, wählt Gott diejenige, welche er ſchafft. Die wirkliche Welt iſt darum metaphyſiſch zufällig und nur moraliſch nothwendig. Aber was ſind jene zahlloſen Welten, die im göttlichen Verſtande möglich ſind? *Eines* läßt ſich apodiktiſch behaupten, daß ſie alle aus Monaden beſtehen, denn auch der göttliche Verſtand kann die Dinge nichts anders vorſtellen, denn als Monaden. Müſſen nun nicht alle Monaden beſeelte Körper, vorſtellende Kräfte, analoge Weſen ſein? Und dieſe analogen Weſen, verſchieden wie ſie ſind, müſſen eine gradnelle Ordnung, ein vollkommenes Stufenreich bilden, in dem auch nicht die kleinſte Lücke erlaubt iſt. Jede denkbare Monade iſt eine denkbare Differenz, und dieſe muß nach dem Geſetze der Continuität eine wirkliche ſein.

Setzen wir nun, daß die möglichen Welten *nicht* aus Monaden beſtehen, ſo ſind ſie undenkbar, alſo im logiſchen Verſtande, mithin auch im göttlichen, unmöglich. Setzen wir, daß ſie Monaden ſind, die nur im Verſtande, aber nicht in der Natur exiſtiren, ſo *fehlen* ſie offenbar in der Natur, ſo iſt hier ein défaut d'ordre, ſo iſt das wirkliche Univerſum kein vollkommenes Stufenreich, alſo nicht die vollkommenſte, nicht die beſte Welt. Unſer Schluß lautet: entweder ſind jene zahlloſen Welten unmöglich, oder wenn ſie möglich ſind, ſo müſſen ſie auch wirklich ſein. In jedem Falle iſt außer der wirklichen Welt eine andere nicht möglich.

Muß nicht jede Monade vermöge ihrer Natur alle andern, ſo viele ihrer ſind, alle Welten, ſo viele ihrer ſind, vorſtellen? Müſſen darum in der wirklichen Welt nicht jene möglichen mit vorgeſtellt werden? Dies aber heißt, daß ſie ebenfalls wirklich ſein müſſen, denn was in der Wirklichkeit vorgeſtellt wird, iſt wirklich. Wenn alle Monaden vermöge ihrer Natur ſolidariſch verknüpft ſind, ſo ſind ſie auch im göttlichen Verſtande ſolidariſch verknüpft, ſo kann dieſen Zuſammenhang auch der Schöpfungsact nicht zerreißen, ohne das Weſen der Monade ſelbſt zu zerſtören. Die Schöpfung wäre ſonſt nicht die Verwirklichung, ſondern die Vernichtung der Monaden. Außer der wirklichen Welt noch andere mögliche annehmen, heißt den Begriff der Monade aufheben. Denn entweder ſind jene möglichen Welten keine Monaden, ſo ſind ſie logiſch undenkbar, oder ſie ſind Monaden, die nur im göttlichen Verſtande, nicht in der Natur vorgeſtellt werden, ſo ſind in der wirklichen Natur keine, das All vorſtellende, Weſen, d. h. keine Monaden. In jedem Falle wird dem Begriff der Monade widerſprochen.

Sind aber außer der wirklichen Welt andere nicht möglich, ſo iſt die wirkliche nicht zufällig, ſondern nothwendig in jedem Sinn. Weil jedes einzelne Ding zufällig iſt, darum ſoll nach Leibnitz auch der Inbegriff aller einzelnen Weſen, die Welt, zufällig ſein? Mit welchem Grundſatz will dieſer Schluß ſich rechtfertigen? Der Grundſatz müßte lauten: was von den Theilen gilt, gilt auch vom Ganzen. Und wer wollte dieſem Satze beipflichten? Doch Niemand! doch am wenigſten Der, welcher uns gelehrt hat, wie die Unvollkommenheit in den Theilen die Vollkommenheit des Ganzen nicht bloß zuläßt, ſondern vielmehr bewirkt?* Doch nicht Leibnitz, der in der beſten Welt die Exiſtenz des Uebels ſo tiefſinnig zu begreifen und zu rechtfertigen

* Théodicée Abrégé de la controverse. I. Obj. Rép. pag. 624.

wußte? Derſelbe Satz, der die Welt für zufällig erklärt, müßte ſie auch für unvollkommen und ſchlecht erklären. Iſt das Ganze deßhalb zufällig, weil es die Theile ſind, ſo iſt das Ganze auch deßhalb unvollkommen, weil es die Theile ſind. Wenn alſo Leibnitzens kosmologiſches Argument richtig iſt, wo bleibt ſeine Theodicee?

Es iſt mithin klar, daß die Idee der möglichen Welten, wodurch die wirkliche für zufällig erklärt wird, dem Principe der Monaden unter jedem Geſichtspunkte zuwiderläuft.

3) Widerſpruch im Begriff der Monade.

Leibnitz und Wolf.

Theologie und Kosmologie widerſtreiten dem Begriff der Monade: es widerſtreitet dieſem Begriff, daß Gott *ſchrankenlos*, und eben ſo ſehr, daß die Welt *beſchränkt* und *zufällig* gedacht wird. Und hier entdeckt ſich ganz klar die Antinomie, worin der Begriff der Monade ſelbſt ſich befindet. Die Monade will *nicht ſchrankenlos* ſein, denn ſie iſt ihrem Weſen nach *Individualität*; ſie will *nicht beſchränkt und zufällig* ſein, denn ſie iſt ihrem Weſen nach *Subſtanz*. Und doch, weil ihr Weſen auf eine Gradation der Kraft, auf eine Stufenordnung der Dinge angelegt iſt, muß ſie die endliche Befreiung von der Schranke ſuchen und eine höchſte, ſchrankenloſe Subſtanz poſtuliren. Auf der andern Seite iſt jede Monade nothwendig beſchränkt. Sie hat von Natur einen gewiſſen Spielraum der Kraft, innerhalb deſſen ſie ſich bewegt, eine beſtimmte Anlage, die ſie entwickelt. Nicht ſie ſelbſt macht ihre Schranke, ſondern jede Monade findet ſich urſprünglich beſchränkt: darum liegt der Grund ihres beſchränkten Daſeins, der Urſprung ihrer Individualität nicht in, ſondern außer ihr, ſie iſt das Geſchöpf eines andern Weſens: und in dieſer Rückſicht gilt ihre Exiſtenz für abhängig und zufällig. Als urſprüngliche, ſelbſt-

thätige Kraft ist die Monade Substanz. Als beschränkte, von Außen begründete Kraft ist sie Creatur. Diese beiden entgegengesetzten Bestimmungen der Substantialität und Creatürlichkeit sind in dem leibnitzischen Begriffe der Monade verknüpft, ohne versöhnt zu sein; und hier liegt die der Monadenlehre eingeborne Antinomie, die sich in den Spitzen des Systems, in den Begriffen von Gott und Welt blosstellt. Wenn Leibnitz die so oft wiederholte Erklärung giebt, daß die Monaden unabhängige Wesen seien, die nur von Gott abhängig sind, so spricht er selbst die Antinomie aus, von der wir reden. Er läßt die Selbständigkeit der Monaden unter einer Beschränkung gelten, wodurch sie verneint wird. Der Begriff der Monade wird von Leibnitz in demselben Augenblicke zugleich gesetzt und aufgehoben. Was in dem Wesen der Monade die Substanz ausmacht, nannten wir die thätige Kraft oder die Seele; was die Substanz einschränkt und abhängig macht, die leidende Kraft oder den Körper. Die Seele repräsentirt in den Monaden das Princip der Einheit, der Körper dasjenige der Vielheit; in jener besteht die zweckthätige, in diesem die mechanische Natur. Seele und Körper läßt Leibnitz unmittelbar in Eines gesetzt sein: die Elemente der Dinge oder die Monaden gelten ihm unmittelbar für beseelte Körper, für lebendige Maschinen, für vollständige Individuen, deren ganze Wirksamkeit in der Entwickelung dessen besteht, was als ursprüngliches Datum in ihnen angelegt ist. Auf diese petitio principii gründet sich Leibnitzens fruchtbare und reiche Weltanschauung. Jene Principien vorausgesetzt, darf ihm die Welt als ein lebendiges Ganzes erscheinen, in dem jede einzelne Kraft sich entwickelt, in dem alle Kräfte ein continuirliches Stufenreich bilden. Aber diese Stufenordnung wird nicht erzeugt, sondern nur entfaltet, denn sie besteht schon im Ursprunge der Dinge: die Weltharmonie ist in der Natur präformirt, und diese präformirte Harmonie ist

in Gott vorherbestimmt. So wird das Princip der Weltordnung zunächst in das Innerste der Natur verlegt, wohin die deutliche Erkenntniß nicht dringt, und dann in das Jenseits des göttlichen Geistes hinübergetragen, den der menschliche Verstand niemals erreicht.

Die Kritik der leibnitzischen Philosophie faßt sich mithin in folgendes Ergebniß zusammen: 1) Die klare und deutliche Erkenntniß, welche zu sein die Monadologie behauptet, widerspricht dem Begriff der Monaden, welche nie aufhören, beschränkt und innerhalb der Schranke, dunkle Mikrokosmen zu sein. 2) Der Monadenbegriff widerspricht sich selbst, als Gott, als Welt, als Seele. 3) Der letzte Grund dieser Widersprüche liegt darin, daß in dem Begriff der Monade die entgegengesetzten Bestimmungen der Substantialität und Creatürlichkeit, der Selbständigkeit und Dependenz, der thätigen und leidenden Kraft, der Seele und des Körpers, unmittelbar vereinigt werden. Dieser Widerspruch, der das Princip seiner Philosophie bedroht, blieb Leibnitzen nicht verborgen. Wenn er durch eine geniale Anschauung Seele und Körper unmittelbar in Eines gesetzt hatte, so zeigte ihm der Verstand immer wieder deren logische Differenz, und entzweite jene ursprünglich vereinigten Momente. Seele und Körper trennen sich von einander, und Leibnitz selbst redet oft von beiden, als ob sie nicht eine Monade, sondern verschiedene Substanzen wären, die erst durch göttliche Dazwischenkunft zusammengebracht werden müssen. Er redet von der prästabilirten Harmonie, als ob sie nicht blos die Schöpfung der Monaden, als eines Stufenreichs beseelter Körper, sondern das directe und äußerliche Bindemittel wäre, welches in den Monaden Seele und Körper vereinigt.* So streitet in der leibnitzischen Philosophie das Identitätsprincip der Mona-

* Vgl. oben Capitel VI. Nr. II. 4. S. 159.

dologie, welches Seele und Körper in Eines ſetzt, mit dem logiſchen Verſtande, der Seele und Körper trennt, coordinirt, und durch ein Drittes verbindet. Wollen wir beide in ihrem ſpeculativen Werthe unterſcheiden, ſo gehört jenes Identitätsprincip dem eſoteriſchen, dieſer Verſtand dem exoteriſchen Geiſte der leibnitziſchen Philoſophie an. Der exoteriſche Geiſt will begreiflich machen, was der eſoteriſche ohne logiſche Formel durch geniale Anſchauung entdeckt hat, und da die Monade, der Begriff der Individualität, die urſprüngliche Einheit von Seele und Körper dem logiſchen Verſtande widerſtrebt, ſo zerlegt dieſer den vollen Begriff in ſeine Factoren, und ſetzt daraus ein Product zuſammen, das natürlich kein organiſches Ganzes, keine Individualität, keine Monade mehr iſt.

Dieſe Auflöſung oder vielmehr dieſe Veräußerung erfährt die leibnitziſche Philoſophie in Chriſtian Wolf, während die eigentliche Löſung ihrer Widerſprüche, und damit die Grundlegung eines wahrhaft neuen Princips in der Philoſophie, erſt eintreten konnte, nachdem der Geiſt der leibnitziſchen Lehre in ſeinem exoteriſchen wie eſoteriſchen Charakter vollkommen entwickelt und ausgebildet war.*

III. Die Löſung der Widerſprüche.

Leibnitz und Kant.

Unſere Kritik hatte gezeigt, daß unter der Bedingung der Monaden eine klare und deutliche Erkenntniß der Dinge nicht möglich iſt, daß die Monadenkräfte, ſo ſehr ſie darnach ſtreben, nicht im Stande ſind, das Problem der Erkenntniß wirklich zu löſen. Hier entdeckt ſich die Achillesferſe der leibnitziſchen und überhaupt der dogmatiſchen Philoſophie. Um ſie zu treffen, und

* Ueber den Zuſammenhang zwiſchen Leibnitz und Wolf ſiehe das folgende Capitel.

in die Geſchichte der Philoſophie ein wahrhaft neues Princip einzuführen, muß vor aller ſpeculativen Unterſuchung über das Weſen der Dinge an die Spitze der Philoſophie die Frage geſtellt werden: was iſt die Erkenntniß? Unter welchen Bedingungen iſt ſie möglich (da ſie es unter den bisherigen nicht iſt)? Das Erkenntnißvermögen darf nicht mehr vorausgeſetzt, es muß unterſucht werden. Dieß geſchieht durch die kritiſche Philoſophie, welche Immanuel Kant begründet. Jetzt wird zunächſt nicht gefragt nach der Möglichkeit der Dinge, ſondern nach der Möglichkeit der Erkenntniß: dieſe Frage löst keine dogmatiſche Metaphyſik, ſondern die Kritik der reinen Vernunft. Sie will die Thatſache der Erkenntniß erklären, nachdem ſie dieſe Thatſache genau conſtatirt, d. h. gezeigt hat, daß ſie iſt und worin ſie beſteht. Sie entdeckt die Bedingungen, unter denen allein jene Thatſache ſtattfinden kann, und findet dieſelben in reinen Vernunftkräften, die nicht von Naturkräften ausgehen oder hervorgebracht werden, ſondern a priori exiſtiren müſſen. Sie entdeckt das Subject der Erkenntniß in einem allgemeinen und nothwendigen Vernunftweſen, und da im Menſchen wirkliche Erkenntniß ſtattfindet, ſo folgt, daß der Menſch ein ſolches allgemeines und nothwendiges Vernunftweſen ſei. Dies war er weder als Monade oder eingeſchränkte Individualität im Sinne von Leibnitz, noch weniger als Modus oder ſelbſtloſer Natureffect im Sinne Spinozas. Dies iſt er überhaupt nicht, ſo lange man den Menſchen naturaliſtiſch betrachtet, als ein Ding unter Dingen. Die kritiſche Philoſophie ändert daher nothwendig mit dem Begriffe der Erkenntnißvermögen auch den Begriff des Menſchen. Wenn bisher das Weſen der Dinge Princip der Philoſophie geweſen war, ſo wird es von jetzt an das Weſen des Menſchen. War die dogmatiſche Philoſophie naturaliſtiſch geweſen, ſo wird die kritiſche humaniſtiſch. Leibnitz ſucht die humaniſtiſche Idee,

die Kant im Principe ergreift: die leibnitziſche Philoſophie ſteigt von der Natur zum Menſchen empor, während die kantiſche vom Menſchen zur Natur herabſteigt. Leibnitz *überſteigt* den Horizont des menſchlichen Geiſtes, und behauptet eine Erkenntniß vom Weſen der Dinge (von Gott, Welt und Seele), die er nach ſeinen eigenen Begriffen ſo gut als verneinen mußte, die er auch nur in Antinomieen und Widerſprüchen aufrecht halten oder vielmehr ſchwanken laſſen konnte. *Kant* macht an jener Grenze halt: er entdeckt in der Erkenntniß vom Weſen der Dinge (von Gott, Welt und Seele) jene *Antinomieen* und *Widerſprüche*, welche die leibnitziſche Philoſophie unwillkürlich ausprägte, ohne ſich derſelben deutlich bewußt zu ſein; er vernichtet jene Gebäude der *rationalen Pſychologie, Kosmologie, Theologie*, welche Leibnitz begründet und Wolf ausgeführt hatte. Kant zeigt, *was* die Erkenntniß iſt, unter *welchen Bedingungen* ſie ſtattfindet, bis zu *welcher Grenze* ſie reicht. Er zeigt, *daß* und *warum* es eine Erkenntniß der Erſcheinungen, eine Metaphyſik der Natur und der Sitten; daß und warum es *keine* Erkenntniß vom Weſen der Dinge, keine Metaphyſik des Ueberſinnlichen giebt. Jenen poſitiven Beweis führt die Kritik der reinen Vernunft in ihrer *Analytik*, dieſen negativen in ihrer *Dialektik*, und ſo begründet ſie den neuen Standpunkt der Philoſophie, der den dogmatiſchen überſteigt, der das folgende Zeitalter bis zu dieſem Augenblicke beherrſcht, und den wir hier nur als geſchichtliche Grenzbeſtimmung andeuten, aber nicht weiter verfolgen dürfen.

Einundzwanzigstes Capitel.

Die Entwicklungsstufen der deutschen Aufklärung.

I. Die logische Verstandesaufklärung: Wolf und Baumgarten. Reimarus. Mendelssohn. Widerspruch und Auflösung dieser Stufe. II. Die congeniale Verstandesaufklärung: Winckelmann. Lessing. Herder. III. Die Gefühls- oder Geniephilosophie: Hamann. Lavater. Jacobi. Göthe und Schiller. Die Auflösung der dogmatischen Philosophie.

Zwischen Leibnitz und Kant bildet die deutsche Philosophie keinen neuen, die Monadenlehre überragenden Standpunkt, und die vorige Betrachtung sollte aus innern Gründen deutlich machen, warum in der Richtung von Leibnitz zu Kant ein neues System nicht eintreten, eine solche Vermittlung nicht vollzogen werden kann, wie Leibnitz selbst zwischen Spinoza und Kant vollzieht. Denn die dogmatische Philosopie in Spinoza ist der kritischen in Kant entgegengesetzt; um diesen Gegensatz zu vermitteln, ist eine neue Idee nöthig, welche die Richtung des philosophirenden Geistes verändert. Dagegen in Leibnitz kommt die dogmatische Philosophie der kritischen in allen Punkten so nahe, daß nur ein Schritt dazu gehört, um von dem Gesichtspunkte des einen Systems zu dem des andern emporzusteigen. Spinozas höchste Idee war die Substanz; Leibnitzens höchster Gedanke ist die

Individualität; als Kants höchster Begriff wird sich die praktische (moralische) Vernunft oder die Persönlichkeit erweisen. Substanz ist wirkende Naturmacht; Persönlichkeit ist selbstbewußte Willensfreiheit: den offenbaren Gegensatz dieser beiden Principien vermittelt die Idee der Individualität. So bildete in den Religionen der Welt die griechische Mythologie, welche die Individualität vergöttert, das Mittelglied zwischen dem orientalischen Pantheismus der Substanz und dem jüdisch-christlichen Monotheismus der Persönlichkeit. Aber Individualität und Persönlichkeit sind einander nicht entgegengesetzt, sondern bilden gleichsam Potenzen ein und derselben Basis. Aus der Entwicklung des Individuums resultirt die Persönlichkeit. So resultirt aus der Entwicklung der leibnitzischen Philosophie die kantische, die den Begriff der Persönlichkeit als Princip denkt, d. h. nicht bloß als Ziel, sondern auch als Wurzel der Individualität.

Jenen Schritt nun von Leibnitz zu Kant, den wir vermöge des logischen Urtheils auf directem Wege, gleichsam in gerader Linie gemacht haben, zerlegt die Geschichte, die so wenig als die Natur in Sprüngen fortschreitet, in viele kleine Schritte, in viele stufenmäßige Abtheilungen, deren wichtigste Momente wir übersichtlich hervorheben wollen. Die geschichtliche Bewegung schreitet nicht in geraden Linien vorwärts, und wenn sie dennoch keine überflüssigen Wege macht, so gilt eben hier Lessings paradoxe Behauptung: daß der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten nicht immer die gerade Linie sei.* Es ist vielmehr ein dem geschichtlichen Geiste inwohnendes Gesetz, daß er niemals eine neue Bildung antritt, bevor er die frühere vollkommen entwickelt, erschöpft, ausgelebt hat; daß er nicht eher neue Fundamente befestigt, als bis die Gebäude vollendet sind, die auf den frühern ruhen.

* Erziehung des Menschengeschlechts. § 91.

Geſchichtliche Ideen wollen nicht blos ausgedacht, ſie wollen auch ausgelebt ſein, und das menſchliche Leben braucht, um mit einer Bildungsſtufe fertig zu werden, längere Zeit als der Gedanke. Was der vergleichende Gedanke in einem Urtheile vollzieht, das vollzieht die Geſchichte oft erſt in einem Jahrhundert. So verlangt die leibnitziſche Philoſophie in mehr als einem Sinn eine Ausbildung und Entwicklung, die abgelaufen ſein muß, bevor der kantiſche Geiſt epochemachend auftreten kann. Dieſe Ausbildung erfährt Leibnitz in dem Jahrhundert der deutſchen Aufklärung, und wenn dieſes Zeitalter auf ein philoſophiſches Syſtem bezogen werden darf, ſo bildet es in allen ſeinen Phaſen die Entwicklungsgeſchichte der Monadenlehre. So weit die Aufklärung philoſophirt und mit metaphyſiſchen Begriffen verkehrt, bezieht ſie ſich ſelbſt auf die leibnitziſche Philoſophie, als auf ihre Grundlage, zurück und anerkennt deren Principat. Alle Entdeckungen, die ſie macht, ſelbſt diejenigen, die nicht unmittelbar von der Philoſophie abhängen, ſind mit dem tiefern Geiſte der Monadenlehre in congenialer Uebereinſtimmung. Und die wolfiſche Philoſophie, der man gewöhnlich das Anſehen giebt, als ob ſie vornehmlich unſere Aufklärung begründet habe, beherrſcht nicht die Aufklärung, ſondern nur eine ihrer Provinzen, vielleicht die volkreichſte, aber gewiß nicht die fruchtbarſte.

Wir werden daher im Gange der Aufklärung ſtreng die geſchichtlichen Linien innehalten, wenn wir dieſes Zeitalter unter der Vorausſetzung der leibnitziſchen Philoſophie betrachten. Dieſe Philoſophie, um leibnitziſch zu reden, bildet den Keim oder die Anlage, die ſich im Zeitalter der deutſchen Aufklärung entwickelt; hier wird Alles ausgebildet, was dort angelegt und präformirt iſt: die verſchiedenen Standpunkte, welche die Aufklärung durchläuft, machen gleichſam die Metamorphoſe und Transformation der in der Monadenlehre begründeten Weltanſchauung. Und auch darin handelt die Aufklärung ganz dem Geiſte ihres Urhebers

gemäß, daß ſie nach dem Geſetze der Continuität fortſchreitet und alle ihre Poſten, alle ihre Stufen durch Mittelglieder zu einer wohlgeordneten Reihe verbindet.*

I. Die logiſche Verſtandesaufklärung.

Wolf und Baumgarten. Reimarus. Mendelsſohn.

Der erſte und nächſte Mangel, der ſich an der leibnitziſchen Philoſophie bloßſtellt, betrifft die Form, in der ſie verfaßt, die Verfaſſung, in der ſie dem Zeitalter überliefert iſt. Ihre Form iſt Skizze, Fragment, Entwurf. Skizzen wollen ausgeführt, Fragmente ergänzt ſein; aus dem Entwurfe will ein Syſtem, aus den Bruchſtücken ein Ganzes werden. Dieſer ſecundäre Fortſchritt iſt der nächſte, welchen die Philoſophie macht, und den vor allen andern der Zuſtand des leibnitziſchen Lehrgebäudes verlangt. Der Spinozismus war, wenn auch nicht ausgeführt, doch ſo ganz von einer Idee beherrſcht, ſo ganz aus einem Stücke gegoſſen, daß der fortſchreitenden Kritik Nichts übrig blieb, als dieſes Syſtem im Principe umzubilden. Carteſius und Leibnitz dagegen müſſen erſt ausgebildet werden, bevor der Werth ihrer Principien in Frage treten kann. Die Umbildung verändert den Standpunkt und die Grundlage der Philoſophie, die Ausbildung das auf jener Grundlage errichtete Gebäude. Jene macht die Aufgabe der primären, dieſe die Aufgabe der ſecundären Kritik, und die letztere beſchäftigt ſtets die ſogenannten philoſophiſchen Schulen. Darum konnte die Lehre Spinozas wohl eine gewiſſe Propaganda, aber keine Schule im eigentlichen Ver-

* Vgl. mit der überſichtlichen Entwicklung, die wir hier folgen laſſen: Gervinus Geſchichte der poetiſchen Nationalliteratur der Deutſchen. Bd. IV. S. 309 — 345, 401 — 482. Bd. V. S. 269 — 324. Geſchichte des achtzehnten Jahrhunderts von Schloſſer. Bd. IV. Dritter Zeitr. II. Abſchn. Cap. 3.

ſtande haben, weil ſie eine ſecundäre Kritik weder bedurfte noch zuließ. Unter der Herrſchaft dagegen der carteſianiſchen und leibnitziſchen Philoſophie bilden ſich ſolche Schulen, deren ganze Bedeutung darin beſteht, daß ſie das überlieferte Syſtem formell ausbilden, ſeine Entwürfe ausführen, ſeine Lücken ergänzen, und wenn es hoch kommt, die ſecundären Widerſprüche deſſelben auflöſen. Entweder hat der Meiſter gewiſſe Conſequenzen, die ſein Princip fordert, unterlaſſen: ſo wird die Schule dieſes Deficit decken; oder er hat andere nur ungewiß angedeutet: ſo wird ſie die Schule ſchärfer hervorheben; oder endlich er hat ſolche gezogen, die mit dem Principe *nicht* einverſtanden ſind: ſo wird die Schule dieſen ſecundären Widerſpruch löſen.*

Das leibnitziſche Lehrgebäude, welches bis jetzt erſt im Grundriß entworfen und nur in einzelnen Theilen ausgeführt iſt, ſoll ausgebaut und ergänzt werden. Die erſte Transformation, die es erfährt, iſt die formelle Ausbildung im Sinn eines wohleingerichteten *Syſtems*. Dazu gehört die vollſtändige Eintheilung der Philoſophie, die vollſtändige Durchbildung jedes dieſer Theile. Um dieſe Aufgabe zu löſen, braucht die Geſchichte kein philoſophiſches Genie, welches neue Wahrheiten entdeckt, wie Carteſius, Spinoza, Leibnitz, ſondern ein *formelles Talent*, welches die Technik der Methode und Darſtellung zu üben weiß: einen *Profeſſor der Philoſophie*, der die entdeckten Wahrheiten ſchulmäßig zu beweiſen, zu ordnen, zu lehren verſteht und ſein Syſtem mit jener gewiſſenhaften Gründlichkeit ausbildet, die Alles ſchulgerecht macht und lieber pedantiſch, als gar nicht, beweist, lieber überflüſſige Beweiſe giebt und die gegebenen wiederholt, als irgend Etwas, ſei es auch das Selbſtverſtändlichſte, unbewieſen läßt. Dieſes formelle Talent nun findet ſich in

* Ueber die Standpunkte der philoſophiſchen Kritik vgl. Bd. I. dieſes Werks XII. Seite 178 flgd.

Christian Wolf,

der die leibnitziſche Philoſophie in ein Syſtem bringt und die Schule ſtiftet, die zur Ausbildung derſelben nöthig war, ſo wenig auch Leibnitz ſelbſt von den zünftigen Schulformen wiſſen wollte. Sein Werk verlangte eine ſolche ſchulmäßige Behandlung, welche der geniale Urheber ſelbſt außer Acht laſſen durfte. Indeſſen die formelle Ausbildung, welche Leibnitz durch Wolf erfährt, betrifft nicht allein die ſyſtematiſche, ſondern auch die ſprachliche Verfaſſung der Philoſophie. Durch Wolf lernt die Philoſophie deutſch reden und deutſch ſchreiben: was Leibnitz nur ſelten, zwar mit unverkennbarem Geſchick, verſuchte, aber noch unter dem Zwange der Fremdherrſchaft, die damals auf unſerer Sprache laſtete und ſie mit lateiniſchen und franzöſiſchen Formen bis zur Unkenntlichkeit entſtellte. Leibnitz vermochte nicht, deutſch zu philoſophiren. Er hatte den deutſchen Geiſt in die neuere Philoſophie eingeführt und von der Herrſchaft des Carteſius unabhängig gemacht, aber ſeine Sprache blieb unter dem fremden Einfluß, und die deutſch gewordene Speculation erſchien noch in auswärtigen Formen. Wolf löst dieſe letzte Feſſel: er führt die deutſche Sprache in die neuere Philoſophie ein, und verhilft dem deutſchen Geiſte zu ſeinem natürlichen Ausdruck, zu ſeiner ſelbſteigenen Aeußerung. Die Sprache iſt ſo wenig ein bloß äußerliches und gleichgiltiges Medium für die Gedanken, daß die fremden Idiome, in denen Leibnitz ſchrieb, wenn nicht im Widerſpruche mit ſeinen Ideen, doch gewiß ein Hinderniß für deren Darſtellung waren, und wie leicht und geſchickt ſich Leibnitz auch auszudrücken wußte, ſo blieb doch zwiſchen dieſem Ausdruck und ſeinen Ideen eine fühlbare Ungleichheit, und ſeiner Schreibart mangelte im Grunde der Stil. Dieſer Mangel kommt nicht auf Rechnung ſeines Talents, ſondern er liegt in den Sprachen ſelbſt, worin ſich Leibnitz auszudrücken pflegte, und welche der Natur und Urſprünglichkeit

seiner Gedanken zu wenig angemessen waren. Es ist daher eine sehr wichtige Reform, die Wolf mit der Philosophie vornimmt, indem er sie verdeutscht. Er hat damit der Zukunft die Bahn geebnet und ein ungünstiges Hinderniß aus dem Wege geräumt, welches die Entwicklung der von Leibnitz überlieferten Philosophie hemmte. Das Verhältniß zwischen Leibnitz und Wolf bestimmt sich demgemäß so, daß jener ein Lehrgebäude entwarf, welches dieser ausführte, daß der eine Bruchstücke hinterließ, die der andere vervollständigte, indem er sie zum System ergänzte, und dieses System in der ihm angemessenen Sprache stilisirte: sie verhalten sich zu einander wie das Genie zum Talent, wie der Erfinder zum Architekt, wie der Autor zum Redacteur. Und in diesem Sinne lassen wir die Bezeichnung Bilfingers gelten, der die beiderseitige Philosophie in dem gemeinsamen und seitdem gebräuchlichen Namen der leibnitz-wolfischen (Leibnitio-Wolfiana) zusammenfaßte. Wolf hat sich gegen diesen Ausdruck gewehrt, um seine Originalität zu retten, und allerdings findet sich zwischen der leibnitz-wolfischen Philosophie, wie man sie nennt, und der leibnitzischen ein sehr bemerkenswerther Unterschied, der sich aus dem Verhältniß ergiebt, welches nach den obigen Bestimmungen feststeht. Die leibnitzische Philosophie bildet nämlich, um cartesianisch zu reden, die eminente Ursache der wolfischen, denn sie enthält mehr in sich, als auf dieser ersten Stufe ihrer Ausbildung zum Vorschein kommt. Die systematische oder formelle Ausbildung, welche sie hier empfängt, ist die verstandesmäßige, die nur dem Beweisbaren folgt, das Unbewiesene beweist, und das nicht Beweisbare fallen läßt.

Nun haben wir früher gezeigt, wie das Princip der leibnitzischen Philosophie mit dem logischem Verstande in Conflict kam, und wie sich in diesem Punkte der exoterische Geist von dem esoterischen absonderte. Darum übernimmt Wolf, der eben jene systematische oder verstandesmäßige Ausbildung der leib-

nitzischen Philosophie sucht, deren exoterischen Geist: er folgt dem logischen Verstande, welcher die unmittelbare, ursprüngliche Einheit von Seele und Körper, das Princip der Individualität, diese Idee der Monadologie, nicht zu erklären, nicht zu beweisen vermag, und darum auflöst. Jetzt gilt die Weltharmonie nicht mehr als die innere, natürliche Weltordnung, sondern als die äußere, moralische Schöpfung; jetzt gilt die prästabilirte Harmonie nicht blos als Schöpfung der Welt, sondern zugleich als das directe, mechanische Bindemittel zwischen Seele und Körper; jetzt werden Seele und Körper, was sie im Principe der leibnitzischen Philosophie nicht sein sollten, verschiedene Substanzen: ein Dualismus beider (dem cartesianischen nicht unähnlich) kommt in Wolf aufs Neue zum Vorschein, und damit verläßt dieser Philosoph das Princip der Monade, der Individualität, des Mikrokosmus, der Entwicklung: diesen esoterischen und wahrhaft speculativen Inhalt der leibnitzischen Lehre.

Die Seele wird bei Wolf ein „einfaches," der Körper ein „zusammengesetztes Ding," und da aus jenem Einfachen dieses Zusammengesetzte sich nicht ableiten läßt, so muß die Vereinigung von Seele und Körper lediglich durch ein göttliches Wunder, als vorherbestimmte Harmonie, erklärt werden. Die Auflösung jenes Grundbegriffs, wodurch Leibnitz die Identität von Seele und Körper festgestellt hatte, muß natürlich auf das System der Erkenntniß zersetzend einwirken. Die Psychologie, welche den Mittelpunkt von Leibnitzens speculativer Anschauung ausmachte, scheidet sich bei Wolf in eine rationale und empirische: jene will die Seele erkennen, wie sie an sich ist; diese, wie sie durch den Körper erscheint und wahrgenommen wird. Die beiden Factoren der Wissenschaft, welche die leibnitzische Philosophie vereinigt hatte, Erfahrung und Speculation, treten bei Wolf in gesonderte Erkenntnißweisen auseinander; und so entsteht jene Metaphysik ohne lebensvolle Anschauung, jene Empirie ohne

Tiefſinn, die zuſammen der Philoſophie das Anſehen einer trockenen Schulweisheit geben, welche ſpäter von den Geniedenkern ſo tief herabgeſetzt wurde. Auf dieſe Weiſe begründet Wolf die Verſtandesaufklärung, indem er die Philoſophie encyklopädiſch abrundet, ſyſtematiſch eintheilt und jeden ihrer Theile logiſch disciplinirt. Dieſe Verſtandesaufklärung iſt nicht die Vollendung der leibnitziſchen Philoſophie, ſondern nur eine, und zwar die erſte Phaſe ihrer Entwicklung, der ſyſtematiſche Ausdruck ihres exoteriſchen Geiſtes; ſie iſt nicht, wie man häufig meint, der Inbegriff der deutſchen Aufklärung, ſondern nur ein Moment in deren Geſchichte. Die formelle Bildung des Verſtandes und die Ausbreitung des logiſchen Räſonnements über alle Theile des Wiſſens ſind die unſtreitigen, poſitiven Verdienſte, welche Wolf um die deutſche Aufklärung hat. An das verſtändige Denken grenzt unmittelbar das moraliſche Handeln: darum ſind es neben der formalen Logik die ethiſchen Wiſſenſchaften, Moral, Naturrecht, Politik, welche Wolf in ſeiner Weiſe ausbildet, in ſchulgerechte Formen bringt und unter dem Namen der praktiſchen Philoſophie dem Syſtem einfügt. Hierin ergänzt er die leibnitziſche Philoſophie, wie ſpäter Alexander Baumgarten die wolfiſche durch die Aeſthetik vervollſtändigt. Denn bei Leibnitz waren die ethiſchen und äſthetiſchen Begriffe angelegt, aber nicht in ſelbſtändigen Wiſſenſchaften ausgeführt, und bei Wolf fehlte die Aeſthetik.

Es iſt nicht ſchwer, aus dieſen Grundzügen der wolfiſchen Philoſophie den Geſichtspunkt zu erkennen, der ihre geſammte Weltbetrachtung beherrſcht und überhaupt den Charakter der deutſchen Verſtandesaufklärung bezeichnet. Dieſer Verſtand, unfähig, das leibnitziſche Identitätsprincip zu faſſen, zerſetzt den Begriff der Monade, indem er Seele und Körper als verſchiedene Subſtanzen anſieht. Wie er nun die Seele vom Körper trennt, ſo iſt er genöthigt, die deutliche Erkenntniß von der dunkeln, die

Moral von der Natur, Gott vom Univerſum zu trennen, und ſo wird hier jenes geiſtige Band aufgelöst, welches bei Leibnitz im Begriff der Monade und Entwicklung die Ordnung aller Weſen zuſammenhielt. Iſt die Seele dem Körper nicht urſprünglich immanent, ſondern äußerlich mit ihm vereinigt, ſo giebt es auch im Körper keine ſelbſtthätige, alſo auch keine zweckthätige Kraft, ſo giebt es überhaupt in den Dingen ſelbſt keinen Endzweck. Nicht in, ſondern außer ihnen liegt der Zweck, zu dem ſie beſtimmt ſind; ſie ſelbſt ſind nur Mittel für einen fremden Zweck, den ſie nicht aus eigener Kraft erzielen, ſondern der durch ſie erzielt wird; ſie ſind, eigentlich zu reden, nicht zweckmäßig, ſondern nur zweckdienlich oder nützlich.

Das Zweckmäßige hat ſeinen Zweck in ſich ſelbſt; das Nützliche dient einem fremden Zweck: jenes iſt Endzweck, dieſes Mittelzweck. Die innere Zweckmäßigkeit war das Princip der leibnitziſchen Metaphyſik in ihrem eigentlichen, eſoteriſchen Verſtande; die äußere Zweckmäßigkeit oder der Nutzen wird dasjenige der wolfiſchen. Darin beſteht, um es mit einem Worte zu ſagen, die Veränderung, welche Leibnitz durch Wolf erfährt: mit dem Begriff der Monade wird nothwendig auch der Begriff des Zwecks veräußert, die immanente Teleologie in die äußere, der Endzweck in den Nützlichkeitsbegriff, das Leben in Maſchine verwandelt. Unter dieſem Geſichtspunkt urtheilt die Verſtandesaufklärung; ſie betrachtet, ſchätzt und erklärt die Dinge nach dem, was ſie nützen. Wie Carteſius und ſeine Schule Alles in der Welt durch Mittelurſachen erklären wollte, ſo will die wolfiſche Philoſophie mit ihrer Schule Alles durch Mittelzwecke erklären. Hatte Spinoza die Dinge nur aus ſich ſelbſt und aus dem Naturgeſetz erklärt, dem ſie gehorchen, ohne alle Beziehung auf den Menſchen, ſo müſſen die wolfiſchen Philoſophen Alles auf den Menſchen beziehen, denn der Nutzen der Dinge kann nur nach dem menſchlichen Gebrauche geſchätzt werden. In dieſer Rückſicht herrſcht der

äußerſte Gegenſatz zwiſchen der Ethik Spinozas und der Moral der deutſchen Aufklärung, denn es iſt in den Augen Spinozas das gröbſte Vorurtheil, die Dinge nach Zwecken, und gar nach menſchlichen Zwecken, zu erklären, und der Verſtand der wolfiſchen Aufklärung findet es geradezu unbegreiflich, daß man die Dinge anders als nach Zwecken erklären, oder gar die Geltung der letztern verneinen könne. Dies iſt der Grund, warum in dem Zeitalter der deutſchen Verſtandesaufklärung Spinoza ſchlechterdings nicht verſtanden werden konnte. Die Aufklärer wollten gar nicht glauben, daß Spinoza das Syſtem der Endurſachen im Ernſte verneint und die Zweckbegriffe für imaginäre Vorſtellungen gehalten habe. So ſehr waren ſie von der Nothwendigkeit ihres Zweckbegriffs überzeugt, daß ſie das Gegentheil deſſelben nicht bloß für falſch, ſondern für unmöglich erklärten. Mendelsſohn ſchüttelt ungläubig den Kopf zu jener Behauptung, welche Jacobi im Briefe an Hemſterhuis dem Spinoza in den Mund legt: daß die Lehre von den Endurſachen wahrer Unſinn ſei. „Wenn dieſes alles Ernſtes geſagt ſein ſolle, ſo ſcheint es mir die vermeſſenſte Behauptung, die je aus eines Sterblichen Munde gekommen. So etwas ſollte ſich kein Erdenſohn erlauben, der ſo wenig, als wir andern, von Ambroſia lebt, der ſo, wie andere Menſchenkinder, hat Brod eſſen, ſchlafen, und ſterben müſſen. Wenn der Weltweiſe in ſeiner Speculation auf ſo ungeheure Behauptungen ſtößt, ſo iſt es, wie mich dünkt, hohe Zeit, daß er ſich orientire, und nach dem ſchlichten Menſchenverſtand umſehe, von dem er zu weit abgekommen iſt.“* Der geſunde Menſchenverſtand ſagt dem brodeſſenden Menſchen, daß er dieſes Mittel braucht, um ſeinen Hunger zu ſtillen, daß zu dem Brode, welches er ißt, ſo viele andere Mittel nöthig ſind, die dem bedürftigen Menſchen die wohlthätige Natur darbietet. Iſt aber die Natur

* Moſes Mendelsſohn an Freunde Leſſings. Bd. XI. S. 63.

wohlthätig, so ist der Mensch die Person im Dativ, der die Natur ihre Wohlthaten erweist. Und die Natur könnte wohlthätig sein, ohne einen gütigen und weisen Schöpfer, der sie gemacht, und bei seinen Werken die Absicht gehabt hat, dem Menschen zu nützen? Darum ist „der schlichte Menschenverstand“ auf das Gewisseste überzeugt, daß er die göttlichen Absichten der Schöpfung versteht, wenn er die Dinge unter dem Gesichtspunkte des menschlichen Nutzens betrachtet, daß er damit zugleich die natürliche Gottesverehrung auf das Anschaulichste befördert. Dieser erbaulichen Betrachtungsweise, die sich damals die aufgeklärte nannte, konnte man gut jenes Xenion widmen: „welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gnädig, als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand!“

Die Philosophie gilt hier nicht als die Weisheit, welche ihren Zweck in sich selbst hat, sondern als Mittel zur Aufklärung; die Aufklärung gilt als Mittel zur Beförderung der menschlichen Glückseligkeit, die Kunst als ein Mittel zur moralischen Bildung. So gilt die leblose Natur als das Mittel, wodurch sich die lebendige ernährt und erhält; der Körper als Mittel, wodurch sich die Seele äußert, und das Universum als Mittel, wodurch sich Gott offenbart. Die ganze Welt erscheint als ein Machwerk göttlicher Absichten: als eine Maschine, welche die göttliche Weisheit geschaffen und geordnet hat. Diese Weisheit und Ordnung besteht eben darin, daß alle Theile der Weltmaschine zweckmäßig, d. h. nach göttlichen Absichten mit einander verknüpft sind. Den Nutzen der Dinge zu begreifen, gilt daher für die höchste theoretische Weisheit, und nützlich zu handeln, das heißt, für die besten Zwecke die besten Mittel zu wählen, für die höchste praktische. Dieser Weltbetrachtung conformiren sich die Begriffe der natürlichen Religion und der natürlichen Theologie. Ist die Welt die Maschine Gottes, so geschieht Alles in ihr nach einem ursprünglich festgestellten Zusammenhange, so

verändert ſich jeder Theil derſelben in Uebereinſtimmung mit allen übrigen, ſo folgt jeder Weltzuſtand unmittelbar aus dem nächſt vorhergehenden. Es iſt mithin moraliſch unnöthig, und darum moraliſch unmöglich, daß Gott plötzlich in dieſe Maſchine eingreift und den Gang der Dinge verändert. Dieß hieße, die ganze Maſchine verändern und den göttlichen Abſichten ſelbſt zuwiderhandeln; dies widerſpräche offenbar der Weisheit des vollkommenſten Künſtlers eben ſo ſehr, als der Natur des vollkommenſten Werks. Jeder plötzliche Eingriff Gottes in den Lauf der Natur wäre eine Correctur der Schöpfung, alſo ein Beweis ihrer Unvollkommenheit, die wir auf Rechnung der göttlichen Weisheit ſetzen müßten. Ein ſolcher Eingriff würde die göttliche Macht auf Koſten der göttlichen Weisheit darthun. „Aber die Weisheit," ſagt Wolf in ſeinen vernünftigen Gedanken von Gott „iſt eine größere Vollkommenheit, als die Macht: denn wer Macht hat, kann wohl thun, was er will; allein wer Weisheit hat, der kann Alles mit gutem Grunde thun, ſo daß kein Verſtändiger daran was auszuſetzen hat. Es iſt bei Gott nicht genug, daß er Etwas thut: ſondern ein Weſen von ſo vollkommenem Verſtande, daß es Alles einſieht, und ſo vollkommenem Willen, daß es Nichts verlangt, als das Beſte, muß auch Alles ſo thun, daß Nichts daran kann ausgeſetzt werden. Wenn in einer Welt Alles natürlich zugeht, ſo iſt ſie ein Werk der Weisheit Gottes. Hingegen, wenn ſich Begebenheiten ereignen, die in dem Weſen und der Natur der Dinge keinen Grund haben, ſo geſchieht es übernatürlich oder durch Wunderwerke, und alſo iſt eine Welt, darinnen Alles durch Wunderwerke geſchieht, bloß ein Werk der Macht, nicht aber der Weisheit Gottes."* — Aus dieſem Geſichtspunkte müſſen die

* Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen von Chriſtian Wolf. Vierte Auflage. § 1039.

Wunder, die übernatürlichen Offenbarungen, die Inspiration, die Menschwerdung u. s. f. bezweifelt und zuletzt verneint werden. Hier beginnen jene Gegensätze, von denen wir früher geredet haben, zwischen der natürlichen Theologie und der positiven. Der Deismus, welcher sich in Leibnitz mit der geoffenbarten Religion vertragen hatte, emancipirt sich in der von Wolf begründeten Verstandesaufklärung, und er geht consequenter Weise dazu fort, mit dem positiven Glauben entschieden zu brechen. Wolf selbst, wie es scheint, zog diese Consequenz nur zu Hälfte: er wollte Wunder und Offenbarungen nicht geradezu verneinen, aber auch nicht, wie Leibnitz gethan hatte, unter dem Namen des Uebervernünftigen unbesehen gelten lassen; er bedingte ihre Möglichkeit, indem er sie einschränkte, und ließ eine unmittelbare Offenbarung Gottes nur unter gewissen Kriterien zu, welche er umständlich festsetzte. Eine Offenbarung, welche diese Kriterien nicht hatte, erschien ihm falsch und unbegründet. Damit war der Anfang zu einer ernstlichen Kritik des Glaubens gemacht, die bei einer unsichern Grenzbestimmung nicht konnte stehen bleiben. Auch waren die „Kennzeichen", unter denen Wolf das Wunder und die unmittelbare Offenbarung Gottes gelten ließ, so gestellt, daß im Grunde beide nur noch dem Namen nach für möglich, dem Wesen und der Sache nach für unmöglich erklärt wurden. Eine Offenbarung nämlich sollte nur dann stattfinden können, wenn Etwas zu wissen dem Menschen absolut nöthig wäre, was er aus eigener Vernunft niemals zu begreifen vermöge. Aber auch in diesem Fall darf das Wunder nur dann geschehen, wenn es nach Naturgesetzen unmöglich stattfinden kann. Gesetzt nun, daß diese beiden Bedingungen gegeben sind, so wird das Wunder und die Offenbarung Gottes erst dann wahr sein, wenn Nichts darin geschieht, was der göttlichen Vollkommenheit und Weisheit widerspricht. Eben so wenig aber darf es der menschlichen Vernunft und den nothwendigen Wahrheiten derselben wider-

sprechen. Und da überhaupt zwischen Wahrheiten kein Widerspruch stattfinden darf, so ist jede göttliche Offenbarung falsch, welche den Menschen zu irgend einer Handlung verpflichtet, welche mit dem Gesetz der Natur und dem Wesen der Seele streitet. Endlich, wenn alle diese natürlichen und moralischen Bedingungen erfüllt sind, so muß die göttliche Offenbarung so geschehen, daß sie keine überflüssige Kraft braucht, daß sie Alles mit natürlichen Kräften verrichtet, was durch diese geleistet werden kann. Geschieht sie, wie es gewöhnlich der Fall ist, durch Worte, „so müssen nicht mehr Worte gebraucht werden, als zur Sache nothwendig sind, und die Worte selbst müssen verständlich sein; ja die ganze Einrichtung der Worte muß mit den Regeln der allgemeinen Sprachkunst, ingleichen der Redekunst, übereinkommen.“* So läßt Wolf Wunder und Offenbarung zu, nachdem er beide sorgfältig genug unter eine physikalische, moralische, ökonomische und grammatische Controle gestellt, das heißt, nachdem er ihnen Bedingungen auferlegt hat, die von den übernatürlichen Offenbarungen, welche die Religionsgeschichte erzählt, keine erfüllen konnte, noch jemals eine erfüllen wird. Was Wolf indirect gethan hat, das geschieht direct durch

Hermann Samuel Reimarus,

den weitaus bedeutendsten und determinirtesten Kopf dieser ganzen Richtung. Hier entscheidet sich das Verhältniß zwischen der natürlichen und geoffenbarten Religion so, wie es im Geiste der Verstandesaufklärung angelegt ist. Hatte Wolf die übernatürliche Offenbarung für möglich erklärt unter Bedingungen, die so gut als unmöglich waren, so erklärt sie Reimarus direct für unmöglich. Die Grundsätze, welche Wolf und Baumgarten systematisch

* Wolfs Vernünftige Gedanken von Gott, Welt und Seele. § 1011 — 1020.

ausgeführt hatten, nimmt dieſer vorzügliche Logiker, der zugleich der beſte Stiliſt der Verſtandesaufklärung iſt, in ihrem conſequenten Verſtande, und wendet ſie in dieſem Verſtande kritiſch auf die poſitive Religion, und näher auf die bibliſch-chriſtliche an. Er verneint in ſeiner Schrift über die vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion, daß außer der Schöpfung der Welt noch ein anderes Wunder, eine andere Offenbarung Gottes ſtattfinden könne; er zeigt, daß ſie aus dem Geſichtspunkte der moraliſchen Nothwendigkeit unmöglich, daß ſie im Sinne der göttlichen Abſichten und der göttlichen Vollkommenheit ſelbſt zweckwidrig ſein müſſen. Er verneint die übernatürliche Offenbarung im conſequenten Verſtande des Deismus und der wolfiſchen Theologie. „Man kann die göttliche Vorſehung nicht leugnen, ohne das Daſein Gottes und ſeiner Vollkommenheiten nebſt der Schöpfung aufzuheben. Setzte man Etwas in der Welt, das der Schöpfer nicht vorhergeſehen, oder das er anders vermuthet hätte, ſo würde man zugleich ſeinem Verſtande Schranken ſetzen und ihm, ſtatt der Allwiſſenheit und vollkommenſten Weisheit, Unwiſſenheit, Dunkelheit, Undeutlichkeit, Uebereilung, Widerſpruch und Irrthum beilegen. Die göttliche Einſicht iſt zugleich ein ſteter Bewegungsgrund für den göttlichen Willen, die Welt in ihrer ganzen Wirklichkeit und Dauer unverändert zu erhalten. Denn wenn ſich Gottes Rathſchluß von den wirklichen Begebenheiten und deren Mitteln änderte, ſo müßte er auch andere Bewegungsgründe dazu haben, als er anfänglich gehabt. Folglich würde er dadurch ſelbſt ſeine vorigen Einſichten und Rathſchlüſſe für nicht gut und weiſe erklären, und würde alſo entweder zuerſt oder zuletzt geirrt und übel gewählt haben, welches der unendlichen Vollkommenheit Gottes widerſpricht.“ — „Wenn denn auch Gott Alles unmittelbar und durch Wunder thäte, ſo würde er Alles allein thun: und wozu hätte er denn eine Schöpfung endlicher Dinge vorgenommen? Wenn er das

Bemühen der geschaffenen Substanzen und die Gesetze ihrer Natur alle Augenblick hemmte: wozu hätte er sie ihnen gegeben? Je mehr er nach der Schöpfung Wunder thäte, desto mehr würde er die Natur wieder vernichten und umsonst geschaffen haben, nicht aber erhalten; und für sich würde er entweder die möglichen Naturmittel zu seinem Zwecke nicht eingesehen haben, oder auch seinen Zweck oft ändern, und seinem eigenen Einfluß in der Erhaltung der Natur entgegenarbeiten."* Ist aus diesen objectiven Gründen das Wunder unmöglich, so muß dasselbe von jeder übernatürlichen Offenbarung Gottes gelten, die nur auf dem Wege des Wunders geschehen kann. Giebt es aber in Wahrheit keine unmittelbare Offenbarung von Seiten Gottes, so ist von Seiten des Menschen der Offenbarungsglaube nichtig, denn dieser Glaube gründet sich auf jene übernatürliche Thatsache. So ist der Gegensatz erreicht, auf den die Verstandesaufklärung losgieng. Wenn die Religion nicht geleugnet werden soll, so kann sie nur auf die natürliche Erkenntniß allein gegründet werden. Die natürliche Religion kann sich nicht mehr mit der geoffenbarten vertragen; sie muß gegen diese in ein entschieden negatives Verhältniß treten, weil sie das Recht der Wahrheit für sich allein in Anspruch nimmt. Die Religion neigt sich ausschließend auf die Seite der natürlichen Erkenntniß; die Wahrheit neigt sich ausschließend auf die Seite der natürlichen Religion. So wird die letztere dem Offenbarungsglauben von Reimarus entgegengesetzt, im charakteristischen Unterschiede von Leibnitz und Bayle. Darin stimmt Reimarus mit Leibnitz überein, daß Vernunft und Religion harmoniren, oder daß es eine Vernunftreligion giebt, aber während Leibnitz die

* H. S. Reimarus, Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion. Fünfte Auflage. Nr. VIII. S. 543, 53 und 54.

Vernunftreligion mit der Offenbarung zu vereinigen ſucht, ſtellt Reimarus beide einander ſo gegenüber, daß in ſeinen Augen der Offenbarungsglaube mit der Wahrheit zugleich jede echte religiöſe Geltung einbüßt. Darin ſtimmt er mit Bayle überein, daß Vernunft und Offenbarung einander widerſtreiten; aber während der Skeptiker die Religion gegen die Vernunft nur auf Offenbarung gründen will, ſo will der Deiſt die Religion gegen die Offenbarung nur auf Vernunft gründen. Den Widerſtreit, den Beide behaupten, löſen ſie im entgegengeſetzten Verſtande: Bayle ſubordinirt ein für allemal die menſchliche Vernunft der Offenbarung, Reimarus dagegen umgekehrt die Offenbarung der Vernunft; jener macht den poſitiven Offenbarungsglauben zum letzten Richter über die glaubwürdige Wahrheit, dieſer anerkennt keinen andern Richter über den menſchlichen Glauben, als die natürliche Vernunft. Was alſo das Verhältniß von Vernunft und Offenbarung betrifft, ſo bilden Bayle und Reimarus eine vollkommene Antinomie; ſie ſind in Rückſicht des kritiſchen Verſtandes ebenbürtige Gegner, aber es kam dem Charakter und der Haltung von Reimarus zu gut, daß ihn eine feſte, ſittlich-religiöſe Ueberzeugung durchdrang, welche der Skeptiker in der Religion nicht haben und in der Vernunft nicht finden konnte. Der reine Deismus iſt in Reimarus verkörpert mit allen ſeinen poſitiven und negativen Factoren. Dieſer Standpunkt kennt keinen Charakter, der ihn mit ſo viel Gelehrſamkeit und Scharfſinn, mit ſo viel moraliſchem Ernſt und gewiſſenhafter Gründlichkeit vertheidigt hat, als Reimarus in ſeiner „Schutzſchrift oder Apologie für die vernünftigen Verehrer Gottes.“* So ſollte die merkwürdige Schrift heißen, deren Ausarbeitung Reimarus ſein Leben gewidmet, und von der einige wenige

* Vgl. Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie, von Niedner. Bd. XX. Jahrg. 1850. S. 519 flgd.

Theile nach seinem Tode in den berühmten „Wolfenbüttler Fragmenten“ durch Lessing herausgegeben wurden. Reimarus ist sich vollkommen bewußt, daß seine Ueberzeugung der öffentlichen Religion, der gültigen Theologie und dem auf Gewohnheit und Erziehung gegründeten Glauben der Menge entgegensteht, und diese Rücksichten haben ihn abgehalten, sein Werk zu veröffentlichen. Aber es war ihm selbst ein frühzeitiges, inneres Bedürfniß, den Streit zwischen Vernunft und Offenbarung durch eine gründliche Untersuchung zu lösen. Darum machte er die Kritik der biblischen Offenbarungen zu seiner Lebensaufgabe. Wie entfernt auch vom Standpunkte der reimarischen Kritik das heutige Zeitalter und die heutige Wissenschaft sei, so wird man doch heute wie damals urtheilen müssen, daß es diesem Manne mit der Wahrheit sittlicher Ernst war, und daß er Nichts wollte, als in den höchsten Angelegenheiten des Menschen so klar als möglich denken. Aber er wußte wohl, daß es ihm nicht vergönnt war, diese Wahrheit öffentlich zu bekennen, daß von Seiten der Gegner seinen Gründen nicht Gründe entgegengesetzt werden, um sie zu widerlegen, sondern nur Mittel, um sie zu unterdrücken. Das Gefühl dieser Unterdrückung, die dem gewissenhaften Denker unter allen die schmerzlichste und grausamste ist, legt einen tragischen Ton auf den durchweg logischen und kritischen Stil seiner Untersuchungen; und die lebhafte Empfindung eines so ungerechten Druckes, welchen die Liebe zur Wahrheit leidet, erwärmt bisweilen seinen demonstrativen Vortrag und erhebt ihn bis zur Größe und Unwiderstehlichkeit taciteischer Rede. Der Kampf gegen die Vernunft und die vernünftigen Verehrer Gottes, so urtheilt ihr Apologet, wird von Seiten der Gegner nicht ehrlich geführt; die Vernunft wird auf den Kanzeln verschrieen, und die Vernunftgläubigen oder die Deisten werden durch Mittel verfolgt, welche die Religion nicht erlaubt. Wenn die Theologen die Vernunft dem Glauben blind unterwerfen oder gar als das böse Princip

im Menſchen darſtellen, ſo widerſprechen ſie der Lehre Chriſti, der eine ſittliche Religion gepredigt, der jüdiſchen und apoſtoliſchen Kirche, der Bibel und ſich ſelbſt. Sie widerſprechen der Bibel, denn die Ausſprüche, worauf ſie ſich berufen, werden gegen ihren wahren bibliſchen Sinn gedeutet; ſie widerſprechen ſich ſelbſt, denn ſie nehmen keinen Anſtand, die Lehren einer andern Kirche für vernunftwidrig zu erklären, und brauchen alſo die Vernunft, ſo ſehr ſie dieſelbe verleugnen. „Dieſe Verſchreiung der Vernunft bei den proteſtantiſchen Theologen," ſagt Reimarus, „iſt ganz derſelbe hierarchiſche Kunſtgriff, als die Prieſter bei den Katholiken den Laien das Leſen der Bibel verbieten, die ſie für ſich allein behalten und nach ihrem Gefallen deuten wollen."* Und ebenſo widerſpricht es der wahren Religion, daß die vernünftigen Verehrer Gottes von den Orthodoxen verfolgt werden. Denn man bekämpft ſie durch Gewalt: ſtatt ſie zu belehren, werden ſie ausgeſtoßen; ſtatt ſie zu widerlegen, werden ſie geſtraft. Man ſchändet ihren bürgerlichen Namen, wo man ihre wiſſenſchaftlichen Ueberzeugungen hören und richten ſollte. Dieſe Unterdrückung widerſpricht der Bibel, dem Beiſpiele Chriſti und der Apoſtel, endlich dem bürgerlichen Rechte, welches nur willkürliche Handlungen richten will. Der Glaube aber iſt keine Sache freier Willkür. „Die orthodoxen Theologen," ſagt Reimarus, „bringen zur Unterdrückung der vernünftigen Religion ein ganzes Heer

* Zur Geſchichte und Literatur aus den Schätzen der Herzogl. Bibliothek zu Wolfenbüttel. Vierter Beitrag. Von G. E. Leſſing. Berlin 1793. I. Fragment: Von der Verſchreiung der Vernunft auf den Kanzeln. S. 287. Vgl. Zeitſchr. für die hiſt. Theologie. Bd. XX. Schutzſchrift. Theil I. Buch 1. Cap. 31: Man beſchreibt die Vernunft ſelbſt, in den Predigten für die Erwachſenen, als blind, verdorben und gefährlich. § 1—8.

fürchterlicher Streiter auf die Beine, und die Obrigkeit muß als Beschützerin des Glaubens die freidenkerischen Schriften in den Buchläden bei großer Strafe verbieten und durch des Scharfrichters Hand verbrennen lassen; wo nicht die entdeckten Verfasser gar von ihrem Amte gesetzt, oder ins Gefängniß gebracht, oder ins Elend verwiesen werden. Dann macht man sich über die gottlosen Schriften her und widerlegt sie in aller Sicherheit, nach theologischer Weise. Die Wahrheit aber muß durch Gründe ausgemacht werden: sie gesteht ihren Gegnern kein Verjährungsrecht zu. Die Sache der Theologen muß wohl schlecht stehen, da sie ihrer Gegner Schriften und Vertheidigungen mit Gewalt unterdrücken und dann das große Wort haben wollen, als hätten sie dieselben rechtschaffen widerlegt. Daß die Intoleranz und Verfolgung in der ganzen Christenheit gleichsam durch eine gemeinschaftliche Verabredung hauptsächlich wider die vernünftige Religion gerichtet ist, gereicht dem Christenthum, und besonders den Protestanten, zum unauslöschlichen Schandflecken. Man leidet in der ganzen Christenheit so manchen ungöttlichen Aberglauben, so manchen albernen Irrglauben und eitlen Ceremonienkand, so manchen Wahn und phantastische Eingebung, ja lieber die abgesagten Feinde des christlichen Namens, als eine vernünftige Religion.“ *

Nachdem Reimarus auf diese Weise das Unrecht aufgedeckt

* Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen der Bibliothek zu Wolfenbüttel. Dritter Beitrag. Von Lessing. Braunschw. 1774. Von Duldung der Deisten, Fragment eines Ungenannten. Vgl. Zeitschr. für hist. Theologie. Bd. XX. Schutzschrift. Th. I. Buch 1. Cap. 4: Man erhebt den Glauben dagegen als ein verdienstlich, seligmachend Werk; so wie man Alle, die ohne Glauben sind, verdammt, hasset und verfolgt. § 5—11.

haben will, welches dem Deismus von Seiten der Rechtgläubigen, wie sie sich nennen, zugefügt wird, so untersucht er von seiner Seite das Recht, worauf sich der Offenbarungsglaube gründet. Ist es überhaupt möglich, frägt er, daß auf eine übernatürliche Offenbarung eine allgemeine Religion gegründet werden kann? Oder kann eine übernatürliche Offenbarung jemals Mittel zu einer allgemeinen Religion werden? Wenn sie es kann, so ist sie zweckmäßig, und es ist kein Grund, warum Gott dieses Mittel nicht sollte gebraucht haben. Wenn sie es nicht kann, so ist sie zweckwidrig; und es ist gewiß, daß die göttliche Weisheit niemals ein zweckwidriges Mittel anwendet. Reimarus untersucht daher mit geometrischer Genauigkeit die Bedingungen, unter denen eine übernatürliche Offenbarung Gottes Religion werden kann. Sie kann es werden, wenn von ihrem Inhalte Jedermann auf eine gewisse und wahrhaftige Art sich überzeugen läßt. Setzen wir also den Fall, welcher der biblische ist, daß Gott sich in einem Volk gewissen Personen zu gewissen Zeiten offenbart hat, daß diese Offenbarung in gewissen Urkunden feststeht, so müßte der Glaube an diese Urkunden (im Sinne sicherer und klarer Ueberzeugung) im Menschengeschlechte verbreitet werden können. Wenn es möglich ist, so sind die Kriterien gegeben, unter denen wir die Thatsache der Offenbarung nicht verneinen können. Damit an jene Urkunden geglaubt wird, ist zuerst nöthig, daß sie Allen bekannt sind. Diesen Fall gesetzt, welcher nicht stattfindet, so müssen sie in alle menschlichen Sprachen übersetzt sein. Diesen Fall gesetzt, welcher nicht stattfindet, so muß Jeder die Fähigkeit haben, verständig zu urtheilen, und wenn er sie hat, so darf ihn kein Vorurtheil und keine Gewalt von ihrer Ausübung abhalten. Aber auch diese Fähigkeit, so wenig sie allgemein existirt, reicht noch lange nicht hin zu einem sichern Glauben an die Offenbarungsurkunden. Man muß die letztern, um sie zu glauben, auch vollständig erklären können. Und Jeder

muß es können, der daran glauben soll. Wenn er es kann, so muß er überzeugt sein, daß die Uebersetzung richtig, das Original unverfälscht, die Verfasser echt, die Erzählungen und Lehrsätze wahr, die Weissagungen und Wunder göttlichen Ursprungs sind. „Eine einzige Unwahrheit, die wider die klare Erfahrung, wider die Geschichte, wider die gesunde Vernunft, wider die unleugbaren Grundsätze, wider die Regeln guter Sitten verstößt, ist genug, um ein Buch als eine göttliche Offenbarung zu verwerfen." Da nun von den obigen Bedingungen im exacten Verstande keine stattfindet, so folgt, daß ein allgemeiner Offenbarungsglaube eine schlechthin unmögliche Sache sei; daß mithin Gott die Offenbarung nicht zum Mittel der Religion gemacht haben könne. Der einzige Weg zur allgemeinen Religion ist keine geschriebene Urkunde, sondern „das Buch der Natur, die Geschöpfe Gottes und die Spuren der göttlichen Vollkommenheiten, welche darin als in einem Spiegel allen Menschen, so gelehrten als ungelehrten, so Barbaren, als Griechen, Juden und Christen, aller Orten und zu allen Zeiten, sich deutlich darstellen." *

Unter diesem Gesichtspunkt verfolgt Reimarus im Einzelnen die biblischen Offenbarungen des alten und neuen Testaments, die Urkunden, worauf sich der jüdische und christliche Offenbarungsglaube gründet. Er behauptet den Standpunkt eines Lesers, der alle Bedingungen hat, sowohl den Verstand, als die Bildung, um jene Urkunden zu erklären und zu beurtheilen, der also daran glauben kann und will, sobald er sich nur von ihrer Glaubwürdigkeit überzeugt. „Wohlan denn!" so schließt das erste Buch seines Werks, „ich will die Personen, Handlungen, Lehren und Schriften

* Zur Geschichte und Literatur aus den Schätzen u. s. f. von Lessing. II. Fragment: Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten.

des alten ſowohl, als des neuen Teſtaments, nach der Reihe durchgehen und anzeigen, was und warum uns jede derſelben dem Vorgeben derſelben gerade zu widerſprechen ſcheint, daß uns durch ebendieſelbe eine übernatürliche, göttliche Offenbarung zur Seligkeit verliehen ſei.“* Dem Princip, welches die Möglichkeit des Wunders und der übernatürlichen Offenbarung überhaupt verneint, folgt Reimarus in ſeiner Bibelkritik auf indirectem Wege. Nicht aus dem Princip, welches im Hintergrunde feſtſteht, ſondern aus den Thatſachen der bibliſchen Geſchichte beweist er die Nichtigkeit der bibliſchen Offenbarungen. Er ſteigert dadurch die Evidenz ſeiner Beweiſe, daß er ſie apagogiſch führt. Als Dogmatiker zeigt er, daß es aus Gründen der göttlichen Weisheit, die nach natürlichen Zwecken handelt, Wunder und Offenbarungen nicht geben könne. Als Kritiker ſagt er: Angenommen, es gäbe übernatürliche Offenbarungen Gottes, ſo müßten deren Träger in jeder Hinſicht mit dem göttlichen Zweck übereinſtimmen, alſo in rein religiöſer Abſicht, und darum vollkommen moraliſch handeln. Nun läßt ſich von den Trägern der bibliſchen Offenbarungen im Einzelnen zeigen, daß ſie nicht ſo gehandelt haben, alſo waren auch ihre Offenbarungen nicht göttlichen Urſprungs.** So inducirt Reimarus aus der Handlungsweiſe der bibliſchen Offenbarungsträger die Nichtigkeit ihrer Offenbarungen: wobei freilich die logiſchen und moraliſchen Begriffe des Kritikers den unverrückten Maaßſtab und Geſichtspunkt ſeiner Urtheile bilden.

Von jetzt an kann die Religion nur noch innerhalb der

* Zeitſchr. für hiſt. Theologie. Bd. XX. Schutzſchrift. Th. I. Buch 1. Cap. 5. S. 637.

** Vgl. Uebrige, noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttliſchen Fragmentiſten. Ein Nachlaß von Leſſing. Herausg. von Schmidt. 1787. Cap. I. Zeitſchr. für hiſt. Theol. Bd. XXI. Schutzſchrift. Th. I. Buch 2. Cap. 1. § 1—2. S. 514, 15.

Grenzen der natürlichen Vernunft gelten, und die Vernunftreligion hat freies Terrain gewonnen, denn die Grenzen ſind durch Reimarus zerſtört, welche Leibnitz der natürlichen, und Wolf der geoffenbarten Religion geſteckt hatte. Da ſich nun aus natürlichen Begriffen das Daſein eines höchſten Weſens, als des Schöpfers und Erhalters aller Dinge, und die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele beweiſen läßt, ſo will die Aufklärung mit dieſen beiden Wahrheiten, auf die ſie allein angewieſen iſt, das Weſen der menſchlichen Religion überhaupt erſchöpfen. Dieſe Wahrheiten ſollen an die Stelle der Offenbarung treten; darum müſſen ſie populär gemacht und aus ſchulgerechten Beweiſen in lebendige Erkenntniß und moraliſche Ueberzeugung verwandelt werden. Dies iſt die Aufgabe, welche

Moſes Mendelsſohn,

der Popularphiloſoph der deutſchen Verſtandesaufklärung, unternimmt. Er faßt den exoteriſchen Geiſt der leibnitziſchen Philoſophie, den Wolf ſchulmäßig ausgebildet hatte, in eine exoteriſche, zwangloſe Form. Die Form und Abſicht ſeiner Schriften geht darauf aus, die Wahrheiten der natürlichen Religion öffentlich und Jedermann faßlich zu machen, dieſe Wahrheiten ſo darzuſtellen, daß ſie nicht bloß dem Verſtande einleuchten, ſondern als unwillkürliche Maximen auf die menſchlichen Willensentſchlüſſe einfließen und zur praktiſchen Geſinnung werden; er möchte ſie nicht bloß deutlich, ſondern beherzigenswerth und erbaulich machen. In dieſem Sinne unterſcheidet er in ſeiner Abhandlung über die Evidenz der metaphyſiſchen Wiſſenſchaften bei der natürlichen Theologie die Verſtandesbeweiſe von ſolchen, die ſich an das menſchliche Herz richten. Die Herzensbeweiſe verlangen keinen methodiſchen und ſtrengen Schriftſteller, wie Wolf und Reimarus geweſen waren, ſondern einen rhetoriſchen, wie Mendelsſohn. Darum wird ſeine Schreibart, ſo leicht und geſchmackvoll ſie erſcheint, einförmig und

öfters erbaulich, denn ihre Materien ſind arm, und ihre Tendenz gemüthlich-moraliſch. Mendelsſohn möchte dem deutſchen Deismus werden, was Shaftesbury dem engliſchen war. Er iſt durchweg ein anhängender und abhängiger Philoſoph; ſeine Philoſophie verdankt er Wolf und deſſen Schule, ſeine literariſche Bedeutung Leſſing, den er nur ſo weit verſtand, als dieſer der Verſtandesaufklärung angehörte. Sein Hauptgeſichtspunkt bleibt der natürlichen Religion gewidmet, deren Wahrheiten er lediglich auf Grund der natürlichen Erkenntniß und lediglich zum Zweck lebendiger Nutzanwendung oder „pragmatiſcher Erkenntniß" geglaubt wiſſen will. In dieſer Abſicht behandelt er mit dem Anſpruch ſokratiſcher Weisheit die Unſterblichkeit der Seele in ſeinem „Phädon," und die Lehre von Gott in den „Morgenſtunden," jener Schrift, die ihren Verfaſſer in den böſen und verhängnißvollen Streit mit Jacobi verwickelte. Er iſt mit einem Wort unabläſſig bemüht, die Religion in Moral zu verwandeln. In dieſer Beſtrebung, die wohl eine gewiſſe Redekunſt, aber keine beſondere ſpeculative Geiſteskraft nöthig hatte, erſcheint Moſes Mendelsſohn als ein bedeutender und, wenn man will, intereſſanter Charakter der Aufklärung. Er hat den Satz, daß die Religion weſentlich in der Geſinnung und Moral des Menſchen beſtehe, mit ſo viel Entſchiedenheit behauptet und mit ſo viel Scharfſinn geltend gemacht, daß er hierin mit den theologiſch-politiſchen Begriffen Spinozas zuſammentraf und andererſeits Reimarus glücklich ergänzte. Wenn ſich nämlich der Letztere aus dem Geſichtspunkte des reinen Deismus gegen Offenbarungsglaube und Bibelreligion gerichtet hatte, ſo richtet Mendelsſohn denſelben Geſichtspunkt gegen die Kirche. Er zeigt den Widerſpruch zwiſchen Religion und Kirche, wie Reimarus jenen zwiſchen Vernunft und Offenbarung. Die Kirche nämlich bildet die Rechtsanſtalt, gleichſam den Staat der Religion, und Mendelsſohn erklärt ähnlich, wie Spinoza in ſeinem theologiſch-politiſchen

Tractat, daß die Religion ihrer Natur nach niemals durch eine Rechtsanſtalt könne ausgedrückt werden. Denn Rechte gelten nur da, wo auf der andern Seite Leiſtungen ſind, die man im Nothfall erzwingen kann. Jedes Recht muß die Möglichkeit haben, ein Zwangsrecht zu werden: es muß im Stande ſein, die gebührende Leiſtung, wenn ſie verweigert wird, durch Zwang zu bewirken. Was ſich ſchlechterdings nicht erzwingen läßt, darauf giebt es auch nimmermehr ein ernſtliches Recht. Nun beſteht die Religion weſentlich in der moraliſchen Geſinnung, und ihre Handlungen empfangen ihren ganzen Werth von den Geſinnungen allein, die darin gegenwärtig ſind. Aber Geſinnungen und Gedanken laſſen ſich niemals erzwingen, ſie transſcendiren darum die Rechtsſphäre, und die Religion leiſtet Nichts, was in einer Rechtsanſtalt verwerthet, d. h. belohnt oder beſtraft werden kann. So kommt Mendelsſohn zu dem entſcheidenden Satze, den er im erſten Theile ſeiner Schrift „Jeruſalem oder über religiöſe Macht und Judenthum" vertheidigt: daß es aus Gründen der Vernunft und Religion kein Kirchenrecht gebe, daß jedes ſogenannte Kirchenrecht auf Koſten der Religion exiſtire.* Er fordert darum, wie Spinoza und Reimarus, vom Staate die vollkommene Duldung der religiöſen Gewiſſen, und erklärt ſich deßhalb, im ſprechenden Gegenſatz zu dem reunionsluſtigen Leibnitz, gegen jeden Verſuch, die Glaubensmeinungen zu vereinigen, weil eine ſolche Glaubensvereinigung nothwendig einen Glaubensvertrag, eine Formel, ein Symbol vorausſetze, die zu ihrer Aufrechthaltung mit rechtlicher Geltung, und darum mit bürgerlicher Macht ausgerüſtet ſein wollen. Jede Glaubensformel führt zum Kirchenrecht, und jedes Kirchenrecht zum Glaubenszwang, der auf gleiche Weiſe der öffentlichen Gerechtigkeit und dem wahren Intereſſe der Religion

* Vgl. Mendelsſohns Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung von Manaſſe Ben Iſraels Rettung der Juden.

widerſtrebt. Um das letztere zu ſchützen und die Toleranz zum Geſetz zu erheben, müſſen Kirche und Religion jeder bürgerlichen Macht entkleidet, oder, was daſſelbe heißt, vom Staate getrennt werden. Wir laſſen dahingeſtellt, inwiefern Mendelsſohn jene Sätze, die ganz im Charakter der Verſtandesaufklärung gehalten ſind, zur Vertheidigung des Judenthums anwenden durfte, inwiefern er ein Recht hatte, von der moſaiſchen Religion zu behaupten, daß ſie kein Kirchenrecht habe, daß ſie keine Glaubenslehren befehle, daß ihre Glaubenslehren auf keiner göttlichen Offenbarung, ſondern allein auf der natürlichen Erkenntniß beruhen, und daß der einzige Zweck der jüdiſchen Offenbarung praktiſche Geſetze und Lebensvorſchriften geweſen ſeien.*

Widerſpruch und Auflöſung der Verſtandesaufklärung.

Der Gegenſatz, welchen in Reimarus die conſequente Verſtandesaufklärung dem Chriſtenthum bietet, trifft überhaupt die poſitive Religion und damit die geſammte Geſchichte, die mit den poſitiven Religionen zuſammenhängt. Die Verſtandesaufklärung mit ihrem Deismus und ihrer natürlichen Moral ſteht allen geſchichtlichen Zeitaltern ausſchließend gegenüber, die mit ihr nicht übereinſtimmen, oder die ihre Religionsbegriffe aus andern Quellen ſchöpfen, als aus der natürlichen Erkenntniß. Sie entdeckt in den Vorſtellungen der poſitiven Religionen noch ſchlimmere Imaginationen, als ſelbſt Spinoza, und obwohl ſie im Vergleich mit dem Letztern einem entgegengeſetzten Princip in der Metaphyſik folgt, ſo befindet ſie ſich in einem eben ſo ausſchließenden und negativen Verhältniß zu den geſchichtlichen Religionen. Wenn aber die Religionen in ihrem letzten Grunde auf einer Täuſchung oder einem wirklichen Falſum beruhen, ſo

* Jeruſalem oder über religiöſe Macht und Judenthum. II. Abſchn. Mendelsſ. ſämmtl. Werke. Bd. V.

wird das religiöse Leben, welches ganze Zeitalter bedingt, so wird die Geschichte, welche mit dem religiösen Leben unauflöslich verknüpft ist, zu einer unerklärlichen Erscheinung. In diesen merkwürdigen Widerspruch mit sich selbst geräth die Verstandesaufklärung. Indem sie dem Lichte ihres Verstandes nachgeht, kommt sie auf einen Punkt, wo sich ihrem Geist die Geschichte aller Zeiten verdunkelt, wo sie Nichts leuchten sieht, als ihr eigenes Licht. Was nicht in diesem Lichte geboren ist, erscheint ihr finster. Sie urtheilt nach dem reinen Verstandesgesetz: daß die Wahrheit nur eine sein könne; daß darum falsch sein müsse, was mit dieser nicht übereinstimmt. Wahr ist nur, was sich klar und deutlich begreifen läßt, und was diesen Begriffen zuwiderläuft, ist vollkommen falsch und unbegründet. Der Verstand kann Gott nur denken als einen; darum ist der Monotheismus wahr, und der Polytheismus vollkommen falsch: so urtheilte Wolf vom Heidenthum.* Der Verstand kann die Offenbarung Gottes nur im ganzen Universum und in dem naturgesetzlichen Gange der Dinge, nicht in einem Wunder begreifen, welches den Lauf der Weltmaschine unterbricht und aufhebt; darum ist allein die auf natürliche Erkenntniß gegründete Religion wahr, und die geoffenbarte falsch: so urtheilt Reimarus von der jüdischen Religion und dem Christenthum. Die Offenbarung gilt ihm für falsch, warum? Weil durch sie niemals eine allgemeine Religion bezweckt werden kann. Aber wer sagt, daß eine solche allgemeine Religion, in der alle Menschen auf gleiche Weise übereinstimmen, bezweckt werden soll? Und gesetzt, sie werde bezweckt, wird sich eine solche allgemeine Religion nicht nothwendig nach den Bildungsstufen der Menschen und Zeitalter unendlich verschieden gestalten müssen? Könnte nicht die göttliche Weisheit, statt jener allgemeinen Religion, eine Geschichte der Religionen

* Wolfs Vernünftige Gedanken von Gott. § 1082.

gewollt haben? Müßte ſie es nicht, wenn ſie das Menſchengeſchlecht ſo gedacht hat, wie es iſt: in werdender Vollkommenheit, als ein Stufenreich geiſtiger Bildung?

Aber das Zeitalter dieſer Aufklärung beurtheilt Alles nach ſeinem Maaßſtab; es ſieht überall nur ſeinen Verſtand, nur was mit dieſem übereinſtimmt und nicht übereinſtimmt. Sein Mendelsſohn erſcheint ihm als ein neuer Sokrates nur deshalb, weil ihm der alte Sokrates ganz und gar wie Mendelsſohn erſchien. Es ſteht in dem Sohn der Phänarete nicht den geheimnißvollen Dämon, der die Idee der Wahrheit ſucht, ſondern den gemüthlichen Populärphiloſophen, den tugendhaften Moraliſten, der das Licht der natürlichen Religion anzünden möchte, den Helden des Xenophon, nicht den des Plato. Zu dem Letztern verhält es ſich ganz, wie der Phädon des Mendelsſohn zu dem platoniſchen Phädon: es geht mit dem Alterthum und dem Fremden überhaupt ſo um, wie Mendelsſohn mit Plato, aus dem er ſich eklektiſch aneignet, was ſeiner Denkungsweiſe angemeſſen ſcheint. Dieſer Sokrates des Mendelsſohn iſt ein wohlredender Wolfianer, der ſeine vollwichtigſten Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele aus Wolf, Reimarus und Baumgarten entlehnt. Unter dem Namen des griechiſchen Weltweiſen hören wir im Gefängniß Athens einen deutſchen Katheder-philoſophen des achtzehnten Jahrhunderts mit allen metaphyſiſchen und teleologiſchen Beweismitteln der Zeitphiloſophie ſeinen Vortrag über die Unſterblichkeit halten. Nichts iſt charakteriſtiſcher für Mendelsſohn und ſeine Epoche als dieſe unbekümmerte Uebertragung der platoniſchen Metaphyſik in die wolfiſche, als dieſe Correctur des platoniſchen Sokrates durch Baumgarten und Reimarus, als dieſer unechte, ſeiner geſchichtlichen Individualität entkleidete Charakter, der gerade deshalb dem damaligen Zeitgeſchmack vollkommen entſprach. So gering oder vielmehr ſo vacant war bei der Verſtandesaufklärung der Verſtand und die Sympathie

für die geſchichtliche Wahrheit. Alle jene äſthetiſchen und dunkeln Eigenthümlichkeiten, welche die hiſtoriſche Individualiät des griechiſchen Philoſophen ausprägen, ſind ausgelöſcht in dem deutſchen Nachbilde. In der Charakteriſtik des Sokrates, die Mendelsſohn ſeinem Phädon voranſchickt, beurheilt er jene Züge ſo, daß er ſie abplattet und, ſtatt zu erklären, entſchuldigt. Er hat keine Ahnung von den antiken Triebfedern der ſokratiſchen Sittlichkeit. Als die Grundlage, worauf des Sokrates ſittliche Größe beruhte, bezeichnet Mendelsſohn „das unverletzliche Pflichtgefühl gegen den Schöpfer und Erhalter der Dinge, den er durch das unverfälſchte Licht der Vernunft auf eine lebendige Art erkannte.“ Darum empfiehlt auch dieſer Sokrates allen ſeinen Freunden, ſich in die eleuſiniſchen Geheimniſſe einweihen zu laſſen, „denn,“ ſagt Mendelsſohn, „man hat ſehr guten Grund, zu glauben, daß die Geheimniſſe von Eleuſis nichts anderes waren, als die Lehren der natürlichen Religion.“ Warum aber trug Sokrates ſelbſt Bedenken, in die Myſterien eingeweiht zu werden? „Um dieſe Geheimniſſe ungeſtraft ausbreiten zu dürfen, die ihm die Prieſter durch die Einweihung zu entziehen ſuchten.“ Des Sokrates Liebe zum Alcibiades, dieſen philoſophiſchen Eros, der im platoniſchen Gaſtmahl ſo hinreißend und wunderbar geſchildert wird, nennt Mendelsſohn eine „unnatürliche Galanterie,“ die er damit entſchuldigt: „daß ſie damals die Modeſprache geweſen, wie etwa der ernſthafteſte Mann in unſeren Zeiten ſich nicht entbrechen würde, wenn er an ein Frauenzimmer ſchreibt, wie verliebt zu thun.“ „Nichts anderes,“ ſetzt er unbefangen hinzu, „beweiſen die Ausdrücke Platos, ſo fremd ſie auch in unſern Ohren klingen.“ Am fremdeſten aber klang einem Mendelsſohn, was Sokrates ſeinen Genius oder ſeinen Dämon nannte. Hier konnte der berliner Weltweiſe nicht anders, als ſeinem Helden eine „Schwäche“ Schuld geben, die ſich nur damit entſchuldigen läßt, daß in den Tagen eines Sokrates

der Glaube an Geiſtereingebungen noch nicht ſo gründlich ausgetrieben war, als in den Tagen eines Mendelsſohn und Nikolai. Sokrates würde dieſen Dämon nicht gehabt haben, wenn er ſo glücklich geweſen wäre, ein Schüler wolfiſcher Aufklärung zu ſein. Und dieſes iſt vielleicht der einzige Unterſchied zwiſchen Sokrates und Mendelsſohn, daß der letztere keinen Dämon hatte, daß er von dieſem Genius vollkommen frei war. „Muß denn auch," frägt er wohlmeinend, „ein vortrefflicher Mann nothwendig von allen Schwachheiten und Vorurtheilen frei ſein? In unſeren Tagen iſt es kein Verdienſt mehr, Geiſtereingebungen zu verſpotten. Vielleicht hat zu den Zeiten des Sokrates eine Anſtrengung des Genies dazu gehört, die er nützlicher angewendet hat. Er war ohnedies gewohnt, jeden Aberglauben zu dulden, der nicht unmittelbar zur Unſittlichkeit führen konnte." Er ſieht nur den moraliſchen Sokrates, und von dieſem nur ſo viel, als mit der moraliſchen Tagesaufklärung übereinſtimmt; die äſthetiſchen und dämoniſchen Züge des geſchichtlichen Charakters ſind ihm gänzlich verſchloſſen. Jenen hohen äſthetiſchen Enthuſiasmus, welcher den Sokrates zu dem ſchönſten und genialſten Jünglinge Athens unwiderſtehlich hinzog, verſteht ein Mendelsſohn eben ſo wenig, als daß die äußere Erſcheinung von Sokrates, die Art und Weiſe ſeines Auftretens äſthetiſche Mängel und Widerſprüche mit ſich führen konnte, die einem Luſtſpieldichter das künſtleriſche Recht gaben, den Philoſophen zu komödiren. Ariſtophanes gilt ihm als ein „feiler Komödienſchreiber", den die Sophiſten gemiethet haben, um ihren Gegner zu verſpotten, und in den Wolken, dieſer unübertrefflichen Komödie, ſieht Mendelsſohn nur eine „poſſenhafte Fratze". Einer ſolchen Auffaſſung konnte natürlich auch der Tod des Sokrates nicht als ein tragiſches Schickſal, ſondern nur als ein Juſtizmord erſcheinen, den die Prieſter, Sophiſten und Redner auf ihrem Gewiſſen haben. Natürlich mußte den gleichdenkenden Zeitgenoſſen dieſes moraliſche Schemen von einem Sokrates

Mendelssohn zum Verwechseln ähnlich erscheinen. „Wenn wir einen unserer Weltweisen," sagt ein gleichzeitiger Biograph, „den Sokrates der neuern Zeit nennen wollten, wer würde uns eher beifallen, als der weiche, sanfte, süßschwärmerische Mendelssohn?"

Wir brauchen an dieser Stelle Mendelssohns Sokrates lediglich als Beispiel, um anschaulich zu zeigen, wie eng der Erleuchtungskreis jener Verstandesaufklärung war, welches spärliche und unnatürliche Licht von hier auf alles geschichtliche Menschenleben fiel, welches sich außerhalb der natürlichen Religion und der natürlichen Moral bewegt, und in deren ausgemachte Begriffe nicht ohne Rest aufgeht. Gilt bei den Orthodoxen Alles für Unglaube, was mit den festgestellten Lehren der geoffenbarten Religion nicht übereinstimmt, so gilt bei ihren Gegenfüßlern, den Aufklärern, Alles für Aberglaube, was mit den fertigen Begriffen der natürlichen Religion nicht congruirt. Aus entgegengesetzten Standpunkten gerathen Beide in denselben Widerspruch mit der Geschichte; Beiden fehlt vollkommen der historische Sinn und die darauf gegründete historische Kritik; Beide sind gleich unfähig, in der Geschichte Entwicklung zu begreifen und ein fremdes Zeitalter nach seinen eigenen Bildungsgesetzen aufzufassen. Daß in dem Kopf eines Philosophen, in der Phantasie eines Dichters jemals andere Vorstellungen existiren konnten, als welche die natürliche Theologie mit so vielen Beweisgründen erhärtet, finden die Aufgeklärten so gut als unbegreiflich. Einem Mendelssohn scheint das Dämonium des Sokrates nicht weniger eine traurige Folge des Aberglaubens zu sein, als die Mythologie im Homer. Homer wäre ein vortrefflicher Poet gewesen, wenn er nur diese dunkeln Vorstellungen nicht gehabt hätte von den vielen Göttern, die menschlich fühlen und von menschlichen Leidenschaften bewegt werden. Mit einem gewissen Mitleid bemerkt Mendelssohn, daß die Aufklärung die Phantasie

eines Homer noch nicht erleuchtet hatte. „In Homer selbst," sagt in seinem Jerusalem der aufgeklärte Weltweise, „in dieser sanften, liebevollen Seele war der Gedanke noch nicht aufgeblüht, daß die Götter aus Liebe verzeihen, daß sie ohne Wohlwollen in ihrem himmlischen Wohnsitze nicht selig sein würden!" So hoch stehen die Begriffe der Aufklärung über den frühern Zeitaltern, daß selbst deren größte Geister sie nicht erreichen konnten. Und so erhaben müssen sich natürlich die Aufgeklärten selbst erscheinen, wenn sie sich mit den Geistern der Vergangenheit messen. Sie müssen sich unendlich viel besser und weiser dünken, als jene, denen das Licht der Vernunft nie so klar geschienen, und die selbst mit den höchsten Kräften des Geistes befangen blieben und im Dunkeln umherirrten. So werden zuletzt die Aufgeklärten mit aller Toleranz, deren sie sich rühmen, eben so hochmüthig und süffisant, als die Orthodoxen mit ihrer Intoleranz von vornherein sind. Sie theilen das Menschengeschlecht in zwei Classen: in solche, die vor Wolf, und solche, die nach Wolf gelebt haben, und sich selbst preisen sie glücklich, daß sie zu den letztern gehören. „Ich habe niemals," sagt Mendelssohn im Anhange zum Phädon, „den Plato mit den Neuern und Beide mit den düstern Köpfen der mittlern Zeiten vergleichen können, ohne der Vorsehung zu danken, daß sie mich in diesen glücklichen Tagen hat geboren werden lassen." Und so muß ihnen das Menschengeschlecht und die Weltgeschichte, deren Bildungsgesetze sie nicht verstehen, wie ein Chaos erscheinen, worin es nur wenige einzelne Lichtpunkte giebt, die einen heller, die andern dunkler, welche leuchten und wieder verschwinden, während im Ganzen die Humanität unbeweglich dieselbe bleibt. Wie Leibnitz von der Summe der bewegenden Kräfte in der Natur geurtheilt hatte, daß sie constant sei, daß sie weder wachse noch abnehme, so urtheilt die Verstandesaufklärung von der Summe der Moralität in der sittlichen Welt. Sie begreift die Entwicklung in der Welt nicht: darum muß sie den

Fortſchritt in der Menſchheit verneinen. „Der Fortgang," ſagt Mendelsſohn in ſeinem Jeruſalem, „iſt nur für den einzelnen Menſchen. Aber daß auch das Ganze, die Menſchheit hienieden in der Folge der Zeiten immer vorwärts rücken und ſich vervollkommnen ſoll, dieſes ſcheint mir der Zweck der Vorſehung nicht geweſen zu ſein; wenigſtens iſt dieſes ſo ausgemacht, und zur Rettung der Vorſehung Gottes bei weitem ſo nothwendig nicht, als man ſich vorzuſtellen pflegt."

Wie die Myſtiker Alles in Gott ſehen, ſo ſieht dieſes Zeitalter Alles in Wolf: die Philoſophen der alten ſowohl, als der neuen Welt. Ariſtoteles erſcheint ihm gleich Wolf, ebenſo Leibnitz, ebenſo Spinoza. Den Spinoza hat Jacobi glücklicherweiſe an Mendelsſohn gerächt, aber die Auffaſſung der leibnitziſchen Philoſophie, wie ſie das wolfiſche Zeitalter verbreitete, iſt leider bis auf den heutigen Tag die landläufige geblieben. Noch heute verſteht man die Monadenlehre gemeiniglich ſo, wie ſie dem wolfiſchen Verſtande erſchien; man nimmt noch heute die leibnitziſche Harmonie in jener exoteriſchen und ſeelenloſen Form, die ſie vom Geiſte der wolfiſchen Philoſophie empfangen hatte: nicht als die Selbſtentwicklung des Individuums, nicht als das vollkommene Stufenreich der Kräfte, ſondern als das äußere, mechaniſche Bindemittel zwiſchen Seele und Körper. Und daß dieſer Begriff der Harmonie, dieſer Begriff der Entwicklung in der Welt der wolfiſchen Philoſophie vollkommen fehlt und (wir haben gezeigt, warum) fehlen muß: gerade dies macht ſie blind gegen jede fremde Denkweiſe, gerade dies beſchränkt ihren Verſtand auf jene ſterile Logik, die Alles nach ihrem Maaße mißt, Alles nach ihren fertigen Begriffen beurtheilt und den Satz des formalen Widerſpruchs, von dem ſie ſelbſt allein abhängen will, gleichgiltig auf die Weltalter anwendet. Weil einem Subjecte von zwei verſchiedenen Prädicaten nur eines beigelegt werden, weil es nicht zugleich A und nicht A ſein kann, ſo urtheilt dieſe

Logik: darum kann die menſchliche Religion nicht zugleich Monotheismus und Polytheismus, nicht zugleich Deismus und Chriſtenthum ſein; darum müſſen, ſo lautet der unbedingte Schluß, die heidniſche und chriſtliche Religion, wie ſie geſchichtlich gegeben ſind, nothwendig falſch ſein. Und es iſt dieſer Weisheit unbegreiflich, wie jemals die Menſchen ſo unlogiſch, ſo abergläubiſch ſein konnten, ſolche Religionen zu haben, ſolche Gottesbegriffe zu glauben. Wie eng erſcheint dieſer Verſtand im Vergleiche mit Leibnitzens großer Art, zu denken, „der bei ſeiner Unterſuchung nie Rückſicht nahm auf angenommene Meinungen, aber in der feſten Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen ſein könne, die nicht von einer gewiſſen Seite, in einem gewiſſen Verſtande wahr ſei, die Gefälligkeit hatte, dieſe Meinung ſo lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, dieſe gewiſſe Seite ſichtbar, dieſen gewiſſen Verſtand begreiflich zu machen.“ Das Princip der leibnitziſchen Philoſophie iſt ja die Eigenthümlichkeit, die unendliche Mannigfaltigkeit der Dinge, das unendliche Stufenreich der in der Welt wirkſamen Kräfte. Der Sinn für fremde Eigenthümlichkeit liegt der Monadenlehre in der Seele ihres Urhebers zu Grunde; ohne dieſen Sinn wäre ſie niemals entſtanden. Und eben dieſer Sinn für das Eigenthümliche und Individuelle jeder Erſcheinung fehlt der wolfiſchen Philoſophie vollkommen, wie der Verſtandesaufklärung überhaupt. Ihr Organ iſt der logiſche, dasjenige der leibnitziſchen Philoſophie der congeniale Verſtand. Der congeniale Verſtand bildet den geheimen und höchſten Sinn der Monadologie; er erliſcht mit dem Begriff der Monade in dem wolfiſchen Zeitalter, und wird erſt wieder mächtig, nachdem die Verſtandesaufklärung ihr Licht ausgeſtrahlt hat. Was der logiſche Verſtand dunkel laſſen mußte, erleuchtet der congeniale, und erhebt ſo die deutſche Aufklärung auf eine höhere Stufe der Weltbetrachtung und Welterklärung. Der logiſche Verſtand wußte alle Objecte nur ſo weit zu ſchätzen,

als ſie verſtändig und in ſeiner Weiſe moraliſch erſchienen, er ließ nur ſo viel davon gelten, als er in einer richtigen Schlußfigur darſtellen und beweiſen konnte; und ſo wohlthätig ohne Zweifel dieſe Aufklärung wirkt, wo es ſich um die menſchliche Thorheit, um die Irrthümer des Verſtandes, um die Gebilde des Wahns handelt, ſo bornirt und verkehrt muß ſie urtheilen, wo nicht der logiſche und moraliſche Verſtand, ſondern die geheimnißvollen Kräfte der Natur und Menſchheit wirken: ſo ohnmächtig und ungerecht wird dieſe Aufklärung gegenüber allen Erſcheinungen, in denen ſich eine eigenthümliche Nothwendigkeit offenbart, wie in den Werken der Natur und des Genies, in den Bildungen der Religion und der Kunſt. Dieſe Schöpfungen ſind nicht durch logiſche und moraliſche Begriffe gemacht worden, ſie können auch nicht auf dieſem Wege verſtanden werden. Um ſie zu verſtehen, muß man ſie nachdenken, nachempfinden, gleichſam nachdichten können. Man muß in ihre urſprüngliche Eigenthümlichkeit, in ihre eigene, geheime Gemüthsverfaſſung eindringen, um ihren Verſtand zu begreifen. Für dieſe Congenialität aber fehlte der Verſtandesaufklärung alle Anlage. Hatte ſie in Reimarus ihren ganzen Scharfſinn, ihre ſchneidende Logik, ihren moraliſchen Ernſt, als in einem claſſiſchen Beiſpiele, bewieſen, ſo zeigte ſie in Nikolai nicht weniger charakteriſtiſch die ſtumpfe Seite ihrer Logik, den Mangel an aller Congenialität, den platten Verſtand, der unvermögend war, fremde Natur und Bildung in ihrer Eigenthümlichkeit zu erkennen. Die Verſtandesaufklärung hat da ihre abſolute Schranke, wo der Genius anfängt. Alles, was inſtinctiv oder genial wirkt, wie die Natur, die Religion, die Kunſt, die Geſchichte in ihren elementaren Bildungen, iſt dem Verſtande dieſer Aufklärung verſchloſſen. Ihre Streitkräfte ſiegen in dem Kampf mit dem Autoritätsglauben; aber ſie ſtumpfen ſich ab im Kampf mit dem Genie, und dieſen Mangel hat Niemand an ſich ſelbſt deutlicher gezeigt, als Nikolai.

II. Die congeniale Verſtandesaufklärung.

Winckelmann. Leſſing. Herder.

Die Verſtandesaufklärung lebt in einem doppelten Gegenſatze: mit der poſitiven, ſtarren Autorität und dem menſchlichen Unverſtande auf der einen Seite, und auf der andern mit dem Genius, der ſich in Natur und Geſchichte, in Religion und Kunſt, in allen eigenthümlichen und urſprünglichen Bildungen offenbar macht. Sie will in dem erſten Gegenſatze bekräftigt und fortgeſetzt, von dem zweiten dagegen befreit werden. Es giebt nur einen einzigen Weg, der ſie wirklich darüber hinausführt: daß ſie nämlich mit dem formellen Talente des Denkens den Sinn für die Eigenthümlichkeit der Dinge, alſo auch für die fremde Eigenthümlichkeit vereinigt, daß ſie den logiſchen Verſtand in den congenialen verwandelt, der ſich die fremde Vorſtellungsweiſe erſt aneignet, bevor er ſie erklärt und beurtheilt. Dieſer Verſtand begreift, daß jede Erſcheinung ihre eigenthümliche Natur, Kraft und Aeußerung hat, daß ſie mit ihrem, nicht mit fremdem Maaße geneſſen, und in ihrem eigenen, natürlichen Verſtande beurtheilt und dargeſtellt ſein wolle: ſo jedes Zeitalter, jede Religion, jedes Kunſtwerk. Er nimmt die Dinge wieder, wie ſie Leibnitz genommen hatte, als Monaden, Mikrokosmen, Stufen einer großen Entwicklungsreihe, Glieder eines harmoniſchen Ganzen. Und ſo kommt hier, in der Betrachtungsweiſe des congenialen Verſtandes, unwillkürlich der eſoteriſche Geiſt der leibnitziſchen Philoſophie zu ſeiner Entwicklung und Ausbildung, wie der exoteriſche in der Verſtandesaufklärung geherrſcht hatte. Natürlich iſt es jetzt nicht mehr der abſtracte Begriff der Monade und Entwicklung, die bloß wiederholt werden, ſondern es iſt deren Anwendung auf das concrete Leben, und näher auf das geſchichtliche, wodurch ſich der Geiſt der Aufklärung erweitert und von der Befangenheit ſeines frühern Standpunktes befreit.

War dieſe frühere Aufklärung eine Ausbildung der leibnitziſchen Philoſophie in ihrem exoteriſchen Verſtande, ſo kommt jetzt deren Anwendung im eſoteriſchen Geiſte: die Periode wirklicher Fortbildung und realer Erfüllung. Es heißt nicht mehr, die Dinge ſollen als Monaden, ſollen als Stufen in der Entwicklung des Ganzen betrachtet werden, ſondern ſie werden wirklich ſo betrachtet. Kunſt, Religion, Staat, die Geſchichte überhaupt werden jetzt unter dem Geſichtspunkt der Entwicklung angeſehen und beurtheilt: jede Erſcheinung wird an ihren richtigen Ort geſtellt, den ſie in der natürlichen und geſchichtlichen Weltordnung einnimmt, und was früher, losgeriſſen von ſeinem Zuſammenhang und heimathlichen Boden, ungereimt und naturwidrig erſchienen war, erſcheint jetzt vollkommen naturgemäß und begründet. Jetzt löſen ſich die Widerſprüche, welche die Verſtandesaufklärung auf die geſchichtlichen Bildungen der Vergangenheit, auf heidniſche und chriſtliche Religionsbegriffe gehäuft hatte, denn was ſich ungereimt und widerſpruchsvoll zeigte im Vergleich mit dem Zeitalter der Aufklärung, erſcheint mit ſich ſelbſt in vollkommener Uebereinſtimmung, wenn man es mit ſeinem eigenen Zeitalter vergleicht. Die Verſtandesaufklärung begriff die Geſchichte nicht, weil ſie die Entwicklung nicht begriff, und ſie konnte die Entwicklung nicht faſſen, weil ihr mit dem Begriff der Monade der Sinn für die Originalität der Dinge oder der congeniale Verſtand fehlte. Wo ſich dieſer congeniale Verſtand der Dinge bemächtigt, ergreift er überall mit der Eigenthümlichkeit und Originalität ſeines Objects zugleich deſſen Entwicklung und Geſchichte. Das erſte Object, welches eine ſolche congeniale Auffaſſung herausforderte, weil es dem Geiſte der deutſchen Aufklärung am nächſten lag und doch von ihrem ſchulgerechten Verſtande nicht ergriffen werden konnte, war das claſſiſche Alterthum. Dem Standpunkte der carteſianiſch-ſpinoziſtiſchen Philoſophie blieb das Alterthum fremd, weil ihm der Begriff für Kunſt,

Schönheit und Form abging. Leibnitz hatte den Formbegriff im Geiste der neuern Philosophie wieder erweckt, er zuerst empfand wieder die Verwandtschaft mit den Griechen, vor Allem mit Plato und Aristoteles; aber die Verstandesaufklärung, welche ihm folgte, vermochte nicht, die griechischen Formen griechisch zu denken und zu empfinden, sondern moderuisirte und entstellte sie nach dem Rococogeschmack ihres Zeitalters. Der erste, welcher diesen peinlichen Widerspruch unserer Bildung löste, und für das griechische Alterthum den congenialen Verstand hatte und forderte, war

Winckelmann,

ein den Griechen verwandter Geist, welchem die ästhetische Empfindungsweise der Alten angeboren war, und der deshalb keine andere Vermittlung bedurfte, als die Anschauung der antiken Schönheit, um das Wesen der classischen Kunst zu entdecken. Denn der congeniale Verstand darf von der Philosophie und der Schule ebenso unabhängig sein, als das Genie selbst. Seine erste Schrift über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst bezeichnet den Aufgang der neuen Epoche. „Der einzige Weg für uns," sagt Winckelmann im Anfange seiner Schrift, „groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten, und was Jemand vom Homer gesagt, daß derjenige ihn bewundere, der ihn wohl verstehen gelernt, gilt auch von den Kunstwerken der Alten, besonders der Griechen. Man muß mit ihnen, wie mit seinem Freunde, bekannt geworden sein, um den Laokoon ebenso unnachahmlich als den Homer zu finden. In solcher genauen Bekanntschaft wird man, wie Nikomachos von der Helena des Zeuxis, urtheilen: Nimm meine Augen, sagte er zu einem Unwissenden, der das Bild tadeln wollte, so wird sie dir eine Göttin scheinen."* Winckelmann ver-

* Johann Winkelmanns Werke, Bd. II. Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke u. s. f. § 6.

langte die lebendige Gegenwart und die vertraute Nähe der antiken Kunstwerke, um in ihrer unmittelbaren Anschauung zu leben. Seine Reise nach Italien und sein Aufenthalt in Rom wurde für die Aesthetik, als Kunstwissenschaft, ebenso wichtig und ebenso bezeichnend, als später die Weltreisen eines Cook, Forster, Humboldt für die Naturwissenschaften. Bezeichnend deshalb: weil der congeniale Sinn für Natur und Kunst diese lebendige Anschauung und unmittelbare Nähe seiner Objecte aufsuchen mußte, welche der mathematische Calcül und die metaphysischen Begriffe niemals gewähren. Nachdem Winckelmann die griechische Kunst mit griechischem Auge erkannt hatte, vermochte er die geschichtlichen Phasen ihrer Entwicklung zu unterscheiden und die Kunstgeschichte des Alterthums zu verfassen. Hier entdecken wir die bedeutsame Grenzscheide in dem Entwicklungsgange der neuern Aufklärung. Mit diesem Augenblick, wo die deutsche Aufklärung den logischen Verstand durch den congenialen überbietet, erhebt sie sich auf einen Gesichtspunkt, der die englisch-französische Aufklärung weit hinter sich zurückläßt und von der letztern vielleicht noch heute nicht erreicht ist: diese steigt vom Deismus zum Materialismus herab, während jene vom Deismus zur congenialen Betrachtung der Natur und Kunst, und so befruchtet zur genialen Kunstschöpfung selbst emporsteigt. Dort werden die metaphysischen Begriffe immer enger, flacher und unfähiger, Leben und Wirklichkeit zu durchdringen; hier erweitern sich die Begriffe mit jedem Schritt, und ihre Anschauungen werden immer lebendiger und tiefer. Hatte Winckelmann in seiner Schrift über die Nachahmung der Alten den antiken Genius wieder entdeckt, aber die Eigenthümlichkeit der verschiedenen Künste zu wenig auseinandergehalten, vielmehr die Grenzen der bildenden Kunst und Poesie vermischt, so mußte diese Grenze entdeckt und mit nicht weniger congenialem Verstande jede dieser Kunstgattungen in ihrer eigenthümlichen und, so zu sagen, angeborenen Naturschranke dargestellt werden.

hatte dieſen congenialen Verſtand und erklärte in ſeinem „Laokoon“ am Vorbilde der Alten, wie aus der Natur der Künſte ſelbſt, „die Grenzen zwiſchen Malerei und Poeſie.“ In ihm erſcheint der vollkommen ausgerüſtete Charakter dieſer höhern Stufe unſerer Aufklärung. Er vereinigt den logiſchen Verſtand mit dem congenialen, und aus dieſer Vereinigung allein, die nur ihm völlig gelang, erklärt ſich ſeine einzige Schreibart, die ſo klar, ſo deutlich, und zugleich ſo durchdringend ſein konnte. Nur er wußte mit logiſchem Verſtande ſein Object zu zergliedern, und es mit congenialem in eigenthümlicher Lebendigkeit wieder entſtehen zu laſſen. Er hatte die Theile in ſeiner Hand, und zugleich das geiſtige Band, das jene zuſammenhielt. Er fühlte, wo das Object ſeinen Schwerpunkt hatte, und, was nur wenigen gegeben iſt, er vermochte zugleich dieſes Gefühl ohne alle Rhetorik, ohne alle Orakelſprüche, logiſch zu beweiſen, durch Begriffe evident, und durch bildliche Darſtellung greifbar zu machen. Seine Schreibart wollte nichts ſein als treffend. Daß ſie es wirklich im höchſten Grade war, bewirkte der congeniale Verſtand, welcher den logiſchen regierte und ihm deutlich das Ziel zeigte, das er ins Auge faſſen und treffen ſollte. Dabei hatte ſein Stil den höchſten Grad natürlicher Dialektik. Natürlich nennen wir Leſſings Dialektik deßhalb, weil ſie ſich nach keinen Schulregeln, ſondern mit zwangloſer Freiheit und Lebendigkeit bewegte, weil ſie wie in einem lebhaften Zwiegeſpräch mit ſich ſelbſt redete und durchweg den Charakter des Dialogs trug, aus dem, als ihrem natürlichen Elemente, die Kunſt der Dialektik entſtanden iſt. Dieſen unnachahmlichen Stil nannte Leſſings berüchtigter Gegner nicht übel deſſen „Theaterlogik,“ und Leſſing wollte ſich gern dieſen Ausdruck gefallen laſſen, denn er fühlte ſelbſt mit großer Genugthuung, daß ſeine Schreibart dramatiſch, und im Drama ſein größtes Talent der Dialog war. Leſſings congenialer

Verſtand regelte ſtets ſeine Kritik: darum war dieſe Kritik ſtets eine poſitive, was jene der Verſtandesaufklärung nicht war und nicht ſein konnte. Denn der logiſche Scharfſinn findet wohl die Mängel ſeines Objects und demonſtrirt, was es nicht iſt; der congeniale dagegen zeigt, was die beſtimmte Erſcheinung ihrem eigenen Verſtande nach ſein will, er folgt nicht einer vorgefaßten Definition, ſondern der innern urſprünglichen Richtung der Sache, und macht uns daher deutlich, was ſie in poſitivem Sinne iſt. Und dieſer congeniale Verſtand, dieſe congeniale Kritik, von der Leſſing das richtige Selbſtgefühl hatte, machte in ſeiner Natur jenen Factor, der, wie er ſelbſt ſagte, dem Genie nahe kam. Auf der einen Seite beſtärkte und beförderte Leſſing den logiſchen Verſtand in ſeinem Kampfe mit der Autorität, dem Buchſtabenglauben, dem gemüthlos Poſitiven: dies machte ihn zum Freunde von Mendelsſohn und Nikolai, zum Herausgeber der wolfenbüttler Fragmente, zum Vertheidiger von Reimarus und zum leibhaftigen Anti-Goeze. Auf der andern Seite befreite er die Verſtandesaufklärung von ihrer Befangenheit und Schranke, von ihrem negativen Verhalten gegenüber dem geſchichtlichen Genius, von ihrer Unfähigkeit im Begreifen fremder Bildungszuſtände in Religion und Kunſt: dies machte ihn zum Nachfolger Winckelmanns, und ließ ihn mit dem Genius der Alten, wie mit Shakespeare vertraut werden, dies ſchärfte ſeine dramaturgiſchen Waffen gegen Voltaire; dieſer congeniale Verſtand zeigte ihm Spinoza und Leibnitz, jeden in ſeiner wahren Geſtalt (während Mendelsſohn ſie vermiſcht und ihre Unterſchiede verwirrt hatte); dies befähigte ihn, den Geiſt eines ſcholaſtiſchen Denkers, wie des Berengars von Tours, eben ſo lebendig zu faſſen und wieder zu erwecken, als er im wolfenbüttler Fragmentiſten den conſequenteſten Repräſentanten des modernen Deismus zu vertheidigen wußte. Deßhalb wurde Leſſing das Vorbild Herders; er blieb in dem Fehdenkampf unſerer claſſiſchen Poeſie

gegen die Aufklärer, selbst in den Augen der Schiller und Göthe, der unverwundbare Achill;* und als ein späteres poetisches Geschlecht, welches die Schlegel anführten, die congeniale Kritik wieder aufnahm, da erhoben sie Lessing auf ihre Schilde. Will man anschaulich wissen, was der logische Verstand vermag, wenn ihm der congeniale gleichkommt, und wie sich der congeniale Verstand äußert, wenn ihm der logische nicht gleichkommt, so vergleiche man einen Lessing mit einem Herder!

Reimarus und Winckelmann sind für Lessing die beiden hervorspringenden Ausgangspunkte. Mit Winckelmanns Nachahmung der Alten hängt unmittelbar der Laokoon, mit der Herausgabe der reimarischen Fragmente unmittelbar der Anti-Goeze zusammen, ohne Zweifel die eminenteste Streitschrift, welche der Kampf zwischen Philosophie und Theologie aufweisen kann. Niemals ist ein größeres Thema treffender und erfolgreicher vertheidigt worden, als in den Briefen des Bibliothekars von Wolfenbüttel gegen den Hauptpastor von Hamburg. Und was dieser Streitschrift vor allen andern die Unvergänglichkeit sichert, das ist neben der Bedeutung ihres Themas, neben ihrem dramatischen Stil, dem alle Mittel der Eviction und alle Kunst der Prosa mit natürlicher Leichtigkeit zu Gebote stehen, der große sittliche Adel, die leidenschaftliche und rücksichtslose Liebe zur Wahrheit, die in jedem Zuge mit diesem einzigen Talente zugleich diesen einzigen Charakter bekundet. In Lessings Anti-Goeze hat die Aufklärung alle ihre überlegenen Streitkräfte ins Treffen geführt, sie hat keine scharfe Waffe zu Hause gelassen, sie hat keine stumpfe mitgenommen, und der moralische Sieg hätte vollkommen sein müssen, selbst wenn der Gegner, den sie bekämpfte,

* Xenien vom Jahre 1796. Achilles (Lessing):
Vormals im Leben ehrten wir dich wie einen der Götter;
Nun du todt bist, so herrscht über die Geister dein Geist!

weniger unwürdig, weniger unwiſſend geweſen wäre.* Um ſogleich den Mittelpunkt der Controverſe zwiſchen Leſſing und Goeze ans Licht zu ſtellen, ſo bildet das Hauptthema ihrer Streitfrage das Verhältniß der chriſtlichen Religion zur Bibel, oder, um die Sache noch allgemeiner zu faſſen, der Religion überhaupt zum Religionsbuch. Im Unterſchiede von den entgegengeſetzten Parteien der Deiſten und Orthodoxen ergreift Leſſing in dieſer Unterſuchung einen Geſichtspunkt, der beiden widerſtreitet und das fragliche Verhältniß ſo löst, daß die Religion ſelbſt dem Parteikampf entnommen und auf ein Gebiet verſetzt wird, welches nicht mehr zwiſchen dem Pro und Contra der Meinungen hin und her ſchwankt. In einem Punkte nämlich ſind Reimarus und Goeze einverſtanden, daß die chriſtliche Religion von der Glaubwürdigkeit der Bibel abhänge: wie ſie von der Bibel urtheilen, ſo urtheilen ſie von der chriſtlichen Religion. Weil die Bibel wahr iſt, ſagt Goeze, darum iſt das Chriſtenthum wahr; jeder Angriff gegen die Autorität der Schrift iſt ein Angriff gegen die chriſtliche Religion ſelbſt. Weil die Bibel aus ſo vielen Gründen nicht glaubwürdig iſt, ſagt Reimarus, darum iſt das Chriſtenthum bedenklich. So identificiren dieſe Gegenfüßler beide chriſtliche Religion und Bibelglauben; und hier liegt die Theſis, welche den Ausgangspunkt ihres Streites bildet, und die Leſſing im Principe angreift. Er will Bibel und Religion unterſchieden wiſſen: die Religion gleicht einem ehrwürdigen Gebäude, welches die Menſchen ſeit Jahrhunderten bewohnen und im Laufe der Zeiten nach dem Maaß ihrer Bedürfniſſe und ihrer Geſchicklichkeit ausgebaut haben, während die bibliſchen Urkunden gleichſam die

* Ueber Leſſings Philoſophie und ſein Verhältniß zu Leibnitz vgl. beſonders Leſſings Leben von Danzel. Theil II. von Guhrauer. Ueber den Streit mit Goeze vgl. G. Ephr. Leſſing als Theologe von Schwarz.

erſten Grundriſſe jenes Gebäudes ſind, die von den älteſten Baumeiſtern herrühren ſollen. Müſſen denn die friedlichen Bewohner, die thätigen Fortbildner jenes großen Palaſtes nothwendig auch genaue Kenner dieſer Grundriſſe ſein? Oder heißt es etwa, das Gebäude anzünden, wenn Jemand nur die Grundriſſe etwas näher beleuchten will? Muß mit den Grundriſſen auch das Haus verbrennen? Oder wenn es wirklich irgendwo brennte, würde man, ſtatt das Feuer im Palaſte zu löſchen, erſt in den Grundriſſen die Stelle aufſuchen, wo es brennt? So handeln die orthodoxen Theologen, wie ſie ſich nennen, die jeden Einwand gegen die Bibel auch für einen Einwand gegen die Religion halten. Sie würden darüber den Palaſt ſelbſt verbrennen laſſen, wenn er wirklich brennte, aber ſie halten gleich jede leuchtende Erſcheinung für eine Feuersbrunſt.*

Offenbar muß die Religion dem Religionsbuch vorangehen; offenbar hat die chriſtliche Religion beſtanden, ehe chriſtliche Religionsbücher geſchrieben waren und geleſen wurden. Die Religion war eher, als die Bibel; das Chriſtenthum eher, als die Schriften der Evangeliſten und Apoſtel, und es beſtand ſchon lange Zeit vor dem bibliſchen Kanon. Wenn aber die Religion einmal ohne ſchriftliches Document beſtanden hat, ſo iſt die Möglichkeit bewieſen, daß ſie überhaupt ohne Urkunde, daß die chriſtliche Religion ohne Bibel beſtehen kann. Wenn ſie es nicht könnte, ſo müßte ſich das Chriſtenthum erſt von dem Augenblicke datiren, wo die Bibel geſchrieben wurde, ſo müßten wir unſer Chriſtenthum erſt von dem Augenblicke datiren, wo von uns die Bibel geleſen wurde. Dagegen zeugt die Vernunft, die menſchliche Erfahrung, die Geſchichte der chriſtlichen Kirche. Das hiſtoriſche Chriſtenthum gründet ſich nicht allein auf die Bibel, ſondern auch auf die Tradition, wie der Katholicismus; und auf der andern

* Eine Parabel. Leſſings ſämmtl. Werke. Bd. X. S. 121 flgd.

Seite berufen sich Lehren, die entschieden nicht christlich, sondern häretisch sind, wie der Socinianismus, auf die Bibel, um ihre heterodoxen Begriffe zu rechtfertigen. Weit entfernt also, daß die Bibel den Grund der Religion bildet, muß vielmehr das entgegengesetzte Axiom gelten, und die Religion als der Grund der Bibel angesehen werden. So lautet der Satz, welchen Lessing gegen Goeze in allen Punkten vertheidigt.*

Die Wahrheit der christlichen Religion gründet sich nicht auf die Glaubwürdigkeit der Bibel. Mag der Fragmentist immerhin diese umstoßen, so bleibt jene dennoch unverrückt und unverkümmert bestehen. Was ist nun der wahre Grund der christlichen Religion, wenn es die Bibel nicht ist? Man verweist uns auf die übernatürliche Thatsache ihrer Entstehung: die christlichen Wunder, sagt man, seien der „Beweis des Geistes und der Kraft." Wenn in der That die Wunder dieser Beweis wären, wenn durch sie allein die christliche Religion wahrhaft bezeugt werden könnte, so dürften sie nicht aufhören, zu geschehen, denn der einzige Beweis des Wunders ist das geschehende Wunder. Aber für uns giebt es keine lebendigen Wunder mehr, sondern nur Nachrichten von Wundern, die einst geschehen sein sollen. Offenbar sind diese Nachrichten selbst keine Wunder, und den günstigsten Fall gesetzt, daß die Nachricht wahr, das Wunder wirklich geschehen ist, so sind sie nur historische Wahrheiten, so berichten uns jene glaubwürdigen Erzählungen nur gewisse Thatsachen, die einmal geschehen sind, und deßhalb nur eine bedingte, aber keine ewige Nothwendigkeit haben. Zufällige Geschichtswahrheiten, sagt Lessing, können niemals der Beweis von ewigen Vernunftwahrheiten werden.

* Axiomata. Wider den Pastor Goeze in Hamburg. Bd. X. S. 133 flgd. Vgl. Anti-Goeze, d. i. nothgedrungene Beitr. zu den freiwilligen Beiträgen des Herrn Pastor Goeze.

Darum kann ſich auf den Glauben an hiſtoriſche Wahrheiten niemals die Religion gründen.*

Alſo der Grund der Religion iſt keine ſchriftliche Urkunde und keine hiſtoriſche Wahrheit: weder ein Wunder, noch ſonſt irgend welche einmal geſchehene Thatſache. Worin beſteht nun die Religion? In ewigen Wahrheiten, welche niemals durch einzelne Facta bewieſen werden können. Worin beſteht die chriſtliche Religion? In den ewigen Wahrheiten, die ſeit den Anfängen des Chriſtenthums geglaubt, und deren Inbegriff frühzeitig als die regula fidei bezeichnet wurde. Dieſe regula fidei iſt älter, als die Kirche, als die Gemeinde, als das neue Teſtament. Die Schriften der Apoſtel ſind ſo wenig die Quelle von dieſem urſprünglichen Glaubensbekenntniſſe, daß ſie in den erſten Jahrhunderten nicht einmal für deſſen authentiſchen Commentar galten: ſie ſind nicht ſeine Quelle, ſondern nur ſeine älteſten Belege.**

Indeſſen muß die chriſtliche Religion wohl unterſchieden werden von der Religion Chriſti. Dort iſt Chriſtus Object, hier Subject der Religion. Die chriſtliche Religion glaubt an Chriſtus; die Religion Chriſti wurde von ihm geglaubt. Jene glaubt an Chriſtus, als den Sohn Gottes, der durch ſeinen Tod das Menſchengeſchlecht erlöst habe; Chriſtus ſelbſt glaubte an das ewige Leben und die göttliche Beſtimmung des Menſchen. Leſſing iſt, wie Leibnitz, überzeugt, daß Chriſtus die reine, praktiſche Vernunftreligion zuerſt gelehrt und gelebt habe, daß er der erſte praktiſche Lehrer der Unſterblichkeit geweſen ſei.*** Der Chriſtusglaube in ſeinem ſubjectiven und objectiven Verſtande (als

* Ueber den Beweis des Geiſtes und der Kraft. An den Herrn Director Schumann zu Hannover. Bd. X. S. 33 flgd.

** Leſſings nöthige Antwort auf eine ſehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpaſtor Goeze. Bd. X. S. 239 flgd.

*** Die Religion Chriſti. Aus Leſſings Theol. Nachlaſſe. Bd. XI. S. 603. Vgl. Erziehung des Menſchengeſchlechts. § 58.

Religion Christi und als christliche Religion) geht der Bibel voraus und liegt den Schriften der Evangelisten und Apostel zu Grunde: in diesen letzteren zeigt sich deutlich genug schon der Unterschied zwischen einer niedern und höhern Auffassung von Christus, zwischen dem historischen und dem religiösen Glauben. In den drei ersten Evangelien, die nach Lessings Hypothese aus einem gemeinsamen hebräischen Urevangelium geschöpft haben, überwiegt jene äußerliche und historische Auffassung, deren Gegenstand der menschliche Christus ist; in dem Johannisevangelium dagegen überwiegt der höhere, geistige Verstand, der in Christus die menschgewordene Gottheit anschaut. Die ersten, frühern Evangelien stehen unter dem Einfluß der Geschichtswahrheit, das spätere johanneische unter dem Einfluß der ewigen Wahrheit der Christusreligion. Wäre die erste Auffassung die alleinige geblieben, so war das Christenthum in Gefahr, als jüdische Secte einzuschlafen, denn hier entdeckte sich noch nicht der ursprüngliche Unterschied zwischen dem Principe der jüdischen und dem der christlichen Religion. Sollte die letztere unter den Heiden eine besondere, unabhängige Religion bleiben, so mußte Johannes sein Evangelium schreiben: wodurch das unabhängige Christenthum für ewig gegründet wurde.*

Dieser Punkt ist für Lessings religionsphilosophische Untersuchungen von großer Bedeutung. Er sucht die Elemente der Religion und findet sie nicht in irgend einer geschichtlichen Thatsache, in irgend einer geschriebenen Urkunde, sondern lediglich in ewigen, innern Wahrheiten, die geglaubt und praktisch ausgeübt werden. So geht seine Untersuchung auf den Ursprung der Religion, und näher auf den ursprünglichen Geist der christlichen.

* Neue Hypothese über die Evangelisten, als blos menschliche Geschichtsschreiber betrachtet. Theol. Nachlaß. Bd. XI. S. 495 flgd. § 62.

Die Urſprünglichkeit des Chriſtenthums hat Leſſing auf das Klarſte erleuchtet, indem er deſſen Unabhängigkeit nach beiden Seiten hervorhebt: ſowohl von den bibliſchen Urkunden, die aus der chriſtlichen Religion hervorgehen, als von dem Judenthum, woraus der geſchichtliche Gang der Dinge das Chriſtenthum ſelbſt hat entſtehen laſſen. In der erſten Rückſicht iſt Leſſing der entſchiedenſte Gegner der Orthodoxie, welche die Religion auf die Bibel allein gründen und den Geiſt des Chriſtenthums unter das Joch des Buchſtabens gefangen nehmen möchte; in der andern unterſcheidet er ſich ſehr charakteriſtiſch von der herkömmlichen Aufklärung, die in der chriſtlichen Religion nur eine Fortſetzung oder Emendation der jüdiſchen ſehen wollte. Leſſing erkennt, daß mit dem Chriſtenthum ein ganz neuer Geiſt in die Weltgeſchichte eintritt, der ſich von allen frühern Religionsbegriffen, den jüdiſchen ſo gut als heidniſchen, dem Principe nach unterſcheidet. Wenn überhaupt jede Religion eine beſtimmte Vorſtellung ausbildet von dem Verhältniſſe des Menſchen zu Gott, ſo iſt das Chriſtenthum deßhalb eine weſentlich andere Religion, als das Judenthum, weil es andere Begriffe vom Menſchen und andere Begriffe von Gott hat. Gerade den letzten Punkt hatte die Aufklärung vor Leſſing zu wenig begriffen. Was den Menſchen betrifft, ſo glaubt die chriſtliche Religion an das ewige Leben, gegründet auf die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele. Was Gott betrifft, ſo glaubt ſie an die Gottmenſchheit: eine Vorſtellung, welche im Geiſte des Judenthums als Atheismus erſchien; deßhalb werden erſt in dem Johannisevangelium die chriſtlichen Religionsurkunden wahrhaft chriſtlich, weil ſie hier dieſe Vorſtellung in ihrer ewigen Wahrheit erreichen, während die frühern judaiſirenden Evangeliſten dahinter zurückblieben. Der jüdiſche Gottesbegriff, dargeſtellt in einem Lehrſatze, iſt reiner Monotheismus; der chriſtliche Gottesbegriff, zum Lehrſatz ausgebildet, beſteht in dem Dogma der Trinität. Der Glaube an die Gottmenſchheit, worauf ſich

die Lehre der Trinität gründet, gehört zum geschichtlichen Charakter des Christenthums, und ist mit diesem so unveräußerlich verbunden, daß nur ein so geschichtsloser Verstand, wie derjenige der wolfischen Aufklärung, davon absehen konnte. Lessing ist der erste, welcher die christliche Religion in ihrer Originalität, in ihrer vollen, geschichtlichen Eigenthümlichkeit begreifen will, und darin allein besteht jenes große Problem, welches seine tiefsinnigsten Untersuchungen hervorruft. Die Religion Christi gilt ihm als die reine, praktisch bekräftigte Vernunftreligion, und die christliche Religion sollte in Lessings Verstande der Vernunft widersprechen? Ist überhaupt zwischen Religion und Vernunft ein unauflöslicher Gegensatz möglich? Und wenn er unmöglich ist, so müssen die positiven Religionen überhaupt mit der Vernunftreligion harmoniren, so muß auch in der Geschichte der Religionen die Vernunft sich entdecken und nachweisen lassen. Die Frage heißt: wie kann aus der natürlichen Religion eine positive, aus dem vernünftigen Christenthum ein geoffenbartes werden, oder *wie verhält sich die Vernunftreligion zu der geschichtlich gegebenen Religion?* Vor Lessing hatte die deutsche Aufklärung alle möglichen Exponenten dieses Verhältnisses erschöpft, unter der Voraussetzung, daß in den positiven oder geoffenbarten Religionen ein *Unbegreifliches* enthalten sei, welches die menschliche Vernunft niemals zu fassen vermöge. Angenommen einmal, daß der geoffenbarten Religion solche übernatürliche und irrationale Vorstellungen in der That inwohnen, so konnte sich die aufklärende Vernunft in dreifacher Weise dazu verhalten: entweder *positiv*, indem sie jenes Unbegreifliche als ein Uebervernünftiges anerkannte; oder *indifferent*, indem sie gleichgiltig davon absah; oder endlich *negativ*, indem sie es als vernunftwidrig verneinte. Den ersten Standpunkt behauptete Leibnitz, den letzten Reimarus, den eklektischen Mittelweg giengen die gewöhnlichen Wolfianer auf der breiten Heerstraße der Aufklärung. Jeder dieser Stand-

punkte hatte seinen eigenthümlichen Mangel, und konnte das eigentliche Problem nicht lösen. Leibnitz erreichte statt der gesuchten Harmonie zwischen Vernunftreligion und Offenbarung nur einen vorläufigen Vertrag, bei dem die Rechte der Vernunft verkürzt wurden. Und die Andern, welche die Vernunft allein im Auge behielten, konnten der Geschichte niemals gerecht werden: entweder nahmen sie der positiven Religion alle geschichtliche Eigenthümlichkeit oder alle religiöse Bedeutung. Lessing räumte die Voraussetzung aus dem Wege, von der jene Standpunkte abhiengen, und welche die entscheidende Lösung hinderte. Ist es denn ganz ausgemacht, daß die Offenbarung unbegreiflich und der Vernunft unzugänglich ist, sei es, daß sie dieselbe übersteige oder ihr widerspreche? Oder läßt sich vielleicht der Offenbarungsbegriff selbst in einen Vernunftbegriff verwandeln? Diesen Versuch macht Lessing, und damit verändert sich der Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung. Er will den Beweis führen, daß die positiven (geschichtlichen) Religionen und näher das positive Christenthum nicht übervernünftig, nicht vernunftwidrig, sondern vernunftgemäß sei. Zur positiven Religion und zur Geschichte überhaupt verhält sich Lessing nicht weniger anerkennend, als Leibnitz; die Sache der Vernunft ergreift er ebenso entschieden, als Reimarus: beide Gesichtspunkte weiß er so zu vereinigen, daß er die Geschichte der Religionen als den Entwicklungsgang der menschlichen Vernunft betrachtet. Nur so kann die Vernunft die geschichtliche Religion wirklich durchdringen; nur so können beide wirklich mit einander übereinstimmen, während sie von Leibnitz friedlich neben einander, und von Reimarus feindlich gegen einander gesetzt wurden. Lessing löst seine Aufgabe zuerst an dem Beispiele der christlichen Religion, welches ihm das nächste war, und richtet dann seinen Gesichtspunkt auf alle geschichtlichen Religionen. Ist das geschichtliche Christenthum im Einklange mit der Vernunft, so wird sich dasselbe von jeder Offenbarung,

von jeder positiven Religion nachweisen lassen. Das geschichtliche Christenthum erscheint vernunftgemäß, wenn seine Grundbegriffe als Vernunftlehren können dargestellt werden. Diese Begriffe sind das Dogma der Trinität und die Vorstellung vom ewigen Leben. Die lessingsche Frage heißt: sind diese Begriffe vernünftig?

Ein ewiges Leben setzt voraus, daß der menschliche Geist fortlebt, sich persönlich fortentwickelt und einer höhern Leiblichkeit theilhaftig werden kann. Diese Möglichkeit sucht Lessing in einem fragmentarischen Aufsatz aus den Principien der leibnitzischen Philosophie zu beweisen. In dem continuirlichen Stufengange der Dinge müssen sich die Vorstellungskräfte immer mehr erweitern und verdeutlichen, sie streben auch im Menschen nach einem größern und hellern Gesichtskreise, und diesen zu erreichen, die Elemente der Welt alle klar und deutlich zu erkennen, muß der höher entwickelte Mensch mehr und schärfere Organe haben können, als welche ihm jetzt in den fünf Sinnen gegeben sind.*

Die Trinität erklärt, daß Gott nicht der abstract Eine ist, sondern von Ewigkeit her ein Wesen zeugt, welches ihm gleichkommt und mit ihm selbst Eines ausmacht. Diese Nothwendigkeit beweist Lessing aus dem Begriffe Gottes, wie ihn die leibnitzische Philosophie festgestellt hat. Gott ist das vollkommenste Wesen, und als solches zugleich die vollkommenste Vorstellung. Wäre er diese, wenn er nicht sich selbst vorstellte? Würde er sich selbst vorstellen, wenn in der Vorstellung, die er von sich hat, etwas fehlte von dem Wesen, welches er ist? Dann würde er

* Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können. Less. lit. Nachl. Bd. XI. S. 458 flgd. Die Schlußsätze, welche eine Metempsychose anzunehmen scheinen, sind nicht in Uebereinstimmung mit Leibnitz, aber auch nicht aus den Grundsätzen bewiesen, denen Lessing in seinem Fragmente folgt.

nicht ſich ſelbſt, ſondern nur einen Schatten von ſich vorſtellen, dann wäre ſeine Vorſtellung, alſo auch ſein Weſen, nicht das vollkommenſte, alſo er ſelbſt nicht Gott. Wenn er es iſt, ſo muß ſeine Vorſtellung eben ſo vollkommen, als er ſelbſt ſein, ſo muß Gott, indem er ſich vorſtellt, „ſich verdoppeln," ohne ſich zu entzweien. Und darin beſteht die göttliche Dreieinigkeit. Gott denkt ſich ſelbſt, d. h. er denkt das vollkommenſte Weſen, und damit zugleich die Reihe der unvollkommenen Weſen. Oder, wie ſich Leſſing ausdrückt, Gott denkt ſeine Vollkommenheit abſolut und getheilt: er denkt ſie abſolut in einem Weſen, welches eben ſo vollkommen als er ſelbſt iſt; er denkt ſie getheilt in einem Stufenreiche werdender Vollkommenheit. Jeder göttliche Gedanke iſt eine Schöpfung. Alſo ſchafft Gott ein ihm gleiches Weſen, d. h. er zeugt einen Sohn, und ein Stufenreich werdender Vollkommenheit, d. h. er ſchafft eine Welt. Er ſchafft dieſe Welt auf die vollkommenſte Art, d. h. er ſchafft die vollkommenſte oder beſte Welt. Dieſe beſte Welt beſteht in einer unendlichen Reihe von Weſen, die eine continuirliche Stufenordnung bilden und von Stufe zu Stufe zu immer höherer Gottähnlichkeit emporſtreben. Die Vernunft kann nicht anders, als Gott in einer ſolchen Trinität, die Welt in einer ſolchen Stufenordnung denken. Dieſe Begriffe ſind mit dem Geiſte des Chriſtenthums einverſtanden, wenn ſie ſich auch nicht in ſeinem Buchſtaben finden. Darum bezeichnet ſie Leſſing als „das Chriſtenthum der Vernunft",* um anzudeuten, daß die Vernunft mit der freieſten

* Das Chriſtenthum der Vernunft. Theol. Nachl. Bd. XI. S. 604 flgd. Wenn Leſſing die Trinität als Vernunftlehre darſtellt, ſo widerſpricht er zwar dem Buchſtaben der leibnitziſchen Philoſophie, aber er entſpricht ihrem Geiſte, indem er dazu echt leibnitziſche Begriffe anwendet. Wenn Leſſing von Gott ſagt, daß er Alles ſchafft, was er denkt, ſo löst er jenen

Ueberlegung dem Geiſte des Chriſtenthums beiſtimmen könne. Freilich iſt die leſſingſche Trinität nicht die Kirchenlehre. Was Leſſing den Sohn Gottes nennt, iſt nicht die Gottmenſchheit im kirchlichen Sinne, nicht Chriſtologie im Verſtande der rechtgläubigen Dogmatik. Auch will Leſſing dieſe Differenzen weder überſehen, noch in Abrede ſtellen: er will nur zeigen, daß die chriſtlichen Religionsbegriffe der Vernunft nicht ſo fern liegen, als die bisherige Aufklärung nach ihrem Verſtande meinte und die Orthodoxie im Eifer behauptet. Die tiefdenkende Vernunft führt unwillkürlich zum Chriſtenthum; und wenn die chriſtlichen Religionsbegriffe in ihrem wahren Geiſte fortgebildet werden, ſo müſſen ſie zur Vernunft führen. Leſſing zeigt in „dem Chriſtenthum der Vernunft“ nur den möglichen Coincidenzpunkt zwiſchen Vernunft und Chriſtenthum als das Ziel, welches geſucht werden müſſe, und dem er ſelbſt, ſo viel er vermochte, ſich annähern wollte. Keineswegs meinte er, dieſen Punkt ſchon gefunden und für alle Zeiten feſtgeſtellt zu haben. Er wollte die Bahn zu dieſem Ziele brechen, von dem, wie er wohl ſah, die Richtungen ſeines Zeitalters zu weit abgewichen waren. Er hätte ſagen können: die menſchliche Vernunft iſt eine *geborene Chriſtin*; das Chriſtenthum läßt ſich unabhängig von der Offenbarung in der Vernunft ſelbſt entdecken.

Die Religion Chriſti war nach Leſſing eine reine Vernunftreligion. Die Vernunft war der Urſprung des geſchichtlichen Chriſtenthums; das Chriſtenthum der Vernunft ſoll das Ziel der Geſchichte ſein. Aber zu dieſem Ziele ſoll kein anderer Weg führen,

Widerſpruch, welchen Leibnitz in ſeinem Schöpfungsbegriffe begangen hatte (vgl. oben Cap. XX. S. 509 flgd.). Nach Leſſing bezieht ſich die *Wahl* Gottes nicht auf die Dinge, *welche* geſchaffen, ſondern auf die *Ordnung*, in der ſie geſchaffen werden ſollen.

als die Geſchichte der chriſtlichen Religion ſelbſt: wie der Weg von den erſten Anfängen der menſchlichen Religion bis zur chriſtlichen die Geſchichte der frühern Religionen war. Nicht durch irgend eine Formel, ſondern durch die Geſchichte ſelbſt will Leſſing die Vernunftreligion mit der poſitiven, das Chriſtenthum der Vernunft mit dem poſitiven Chriſtenthume verſöhnen. Ohne Zweifel iſt die Vernunft und ihre Religion die höchſte Beſtimmung der Menſchheit, die erreicht werden muß. Aber iſt es gleichgültig, wie ſie erreicht wird? Iſt es gleichgiltig, auf welchem Wege das Menſchengeſchlecht jenem Ziele zugeführt wird, wenn es nur einmal dahin gelangt? Iſt etwa der geradeſte Weg auch der ſchnellſte? Iſt hier die gerade Linie wirklich die kürzeſte? Offenbar wäre es ſehr unvernünftig, wenn man die Menſchen zur Vernunft gleichſam ſtoßen und vorzeitig treiben wollte, gleichviel, ob ihre Kräfte ſo fortſchrittsfähig ſind oder nicht. Der ſcheinbar nächſte Weg würde in Wahrheit der allerweiteſte werden, weil er das Ziel, welches er nicht ſchnell genug erreichen kann, eben deshalb verfehlen würde. Jede voreilige, gewaltſame Aufklärung iſt gegen die Geſchichte, gegen die Vernunft, gegen die Natur des Menſchen. In dieſem großen und tiefſinnigen Verſtande war Leſſing, ſo ſehr er die Wahrheit liebte und die Rechte der Vernunft vertheidigte, ein Gegner jeder erzwungenen Aufklärung, wie es in ſeinem Zeitalter die joſephiniſche war, die ebenſo ungeſchichtlich handelte, als die Verſtandesaufklärung ungeſchichtlich dachte.*

Die Geiſter wollen nicht übertrieben, ſondern gereift werden. Der einzig vernunftgemäße Weg, der langſam, aber ſicher dem Ziele der Menſchheit entgegengeht, iſt die allmälige Bildung, die nicht in Sprüngen, ſondern in Stufen fort-

* Etwas, das Leſſing geſagt hat. Fr. Heinr. Jacobis Werke. Bd. II. S. 325 flgd.

ſchreitet, und jede höhere Stufe des menſchlichen Geiſtes aus der frühern als deren natürliches Geſammtreſultat hervorgehen läßt. Die Entwicklung des einzelnen Individuums nennen wir Erziehung. Auch das Menſchengeſchlecht verlangt eine analoge Entwicklung; es will zu ſeiner Beſtimmung erzogen werden. In der Erziehung empfangen wir von Andern, was aus ſich ſelbſt zu erzeugen, unſere Vernunft noch nicht ſtark und ſelbſtändig genug iſt. Aber wir empfangen Nichts, was unſerer Vernunft widerſpricht, wir empfangen die Vernunftwahrheiten nur ſo, daß ſie unſerer noch unſelbſtändigen und kindlichen Vernunft begreiflich werden. Und die Menſchheit ſollte nicht ebenſo erzogen werden? Sie ſollte nicht eben derſelben Erziehung bedürfen? Was wir von Andern empfangen, wird uns offenbart; jede Erziehung iſt in dieſem Sinn Offenbarung. Wenn wir die Offenbarung, welche das einzelne Individuum erfährt, Erziehung nennen, ſo ſoll die Erziehung, die dem Menſchengeſchlechte zu Theil wird, Offenbarung heißen. Wie uns die Vernunftwahrheiten erſt offenbart, d. h. durch Erziehung gegeben werden, ehe wir ſelbſt im Stande ſind, ſie ſelbſtthätig und ſelbſtdenkend zu erzeugen, ſo erſcheint die Vernunftreligion im Menſchengeſchlechte zuerſt als Offenbarung. Und wie die Erziehung des Individuums ſtufenmäßig fortſchreitet von dem niedern Grade zum höhern, ſo entwickelt ſich die Offenbarung in einer Stufenreihe von Religionen. Die Natur bildet ein continuirliches Stufenreich von Kräften. Wird nicht daſſelbe auch von der Menſchheit gelten müſſen? Sie allein ſollte von dem Naturgeſetze der Entwicklung ausgeſchloſſen ſein? Was iſt das continuirliche Stufenreich menſchlicher Bildungen anders, als die Weltgeſchichte und ihre Zeitalter? Und wird nicht, was von der Menſchheit gilt, nothwendig auch von der menſchlichen Religion, was von der menſchlichen Vernunft gilt, nothwendig auch von der Vernunftreligion gelten müſſen? Sie allein ſollte von dem Entwicklungsgeſetz der Geſchichte ausgeſchloſſen ſein?

Die Entwicklung der Vernunftreligion ist Offenbarung; die Stufen dieser Entwicklung sind die geoffenbarten oder positiven Religionen; das Ziel derselben ist die reine, zum klaren Bewußtsein entwickelte Vernunftreligion. „Warum wollen wir," sagt Lessing, „in allen positiven Religionen nicht lieber weiter nichts, als den Gang erblicken, nach welchem sich der menschliche Verstand jedes Orts einzig und allein entwickeln können, und noch ferner entwickeln soll, als über eine derselben entweder lächeln oder zürnen? Diesen unsern Hohn, diesen unsern Unwillen verdiente in der besten Welt nichts: und nur die Religionen sollten ihn verdienen? Gott hätte seine Hand bei allem im Spiele; nur bei unsern Irrthümern nicht?" *

Die Idee, welche Lessings Erziehung des Menschengeschlechts zu Grunde liegt, ist ganz im tiefern Geiste der Theodicee gedacht: es ist die Rechtfertigung der Offenbarung aus der Geschichte. Wie die Natur ihrem letzten Grunde nach Schöpfung ist, so ist die Religion ihrem letzten Grunde nach Offenbarung. Denn die Religion beruht in uns auf der Vorstellung oder Idee Gottes, die der Mensch so wenig, als irgend eine andere Vorstellung, rein aus sich selbst zu erzeugen, die er aus keiner gegebenen Vorstellung abzuleiten vermag, die also seinem Geiste ursprünglich gegeben und eingepflanzt worden. Gott offenbart sich in und durch die Natur, in und durch den menschlichen Geist, aber in dem letztern offenbart er sich so, daß er sich ihm offenbart. Diese Offenbarung ist die Wurzel aller Religion. Muß sich nicht mit dem Geiste auch dieses Datum im Geiste entwickeln, dieser Keim des religiösen Lebens, diese Offenbarung Gottes im Menschen? Es giebt also nothwendig eine Entwicklung oder eine Geschichte der Offenbarung. Wie die Natur eine continuirliche Schöpfung ist, so ist die Religion eine

* Die Erziehung des Menschengeschlechts. Bd. X. S. 308.

continuirliche Offenbarung. Wie die continuirliche Schöpfung in der Naturentwicklung beſteht, ſo beſteht die continuirliche Offenbarung in der Geſchichte der Religion. Dieſe Conſequenzen, die aus den Grundſätzen der leibnitziſchen Philoſophie mit Nothwendigkeit folgen, hat Leſſing in ſeiner Erziehung des Menſchengeſchlechts gezogen und eben ſo tiefſinnig, als evident auseinandergeſetzt. Wenn man die leibnitziſche Philoſophie eine Theodicee der Natur nennen will, ſo könnte man jene Sätze Leſſings als eine Theodicee der Geſchichte bezeichnen. Jede poſitive Religion rechtfertigt ſich aus ihrem geſchichtlichen Zuſammenhange, aus dem Zeitalter, dem ſie angehört, und welches durchgängig beſtimmt iſt durch die Beſchaffenheit der menſchlichen Cultur, durch den phyſiſchen und moraliſchen Bildungsgrad des menſchlichen Geiſtes. Auch abgeſehen von jenem tiefern Princip, wornach jede Religion ihrem letzten Grunde nach wirklich Offenbarung iſt, und darum in geoffenbarten Religionen erſcheint, würde ſich dennoch unter dem Zwange einer geſchichtlichen Nothwendigkeit die natürliche Religion in eine geoffenbarte, die Vernunftreligion in eine poſitive verwandeln müſſen. Leſſing hat dieſe geſchichtliche Nothwendigkeit ſecundären Ranges nicht überſehen. Wenn in der Erziehung des Menſchengeſchlechts die ewige Geneſis der geoffenbarten Religionen erklärt wird, ſo beleuchtet ein fragmentariſcher Aufſatz des leſſingſchen Nachlaſſes die zeitliche Geneſis derſelben. Aehnlich wie Rouſſeau aus dem Naturzuſtande den Staat ableitet, will Leſſing aus der natürlichen Religion die poſitive entſtehen laſſen. Die natürliche Religion nämlich müßte ſo mannigfaltig und ſo verſchieden ſein, als die Individuen ſelbſt. Das geſellſchaftliche Bedürfniß, welches die Vereinigung der Individuen erzwingt, muß auch eine Vereinigung der religiöſen Meinungen erzwingen, und ſo eine conventionelle Religion herbeiführen, die eben ſo poſitiv als die bürgerliche Geſetzgebung ſein will und, um ihre Autorität zu ſichern, das Anſehen einer

geoffenbarten behauptet. Die geſchichtliche Nothwendigkeit, die einer ſolchen Religion inwohnt, nennt Leſſing ihre innere Wahrheit, und er ſchließt daraus, daß alle poſitiven Religionen gleich wahr und gleich falſch ſind. Wie Spinoza denjenigen bürgerlichen Zuſtand für den beſten erklärte, welcher dem natürlichen am nächſten kommt, ſo erklärt Leſſing diejenige poſitive Religion für die beſte, welche mit der natürlichen am meiſten übereinſtimmt.* Indeſſen kann dieſe genetiſche Ableitung der poſitiven Religion auch in Leſſings Augen nur den Werth einer nebenſächlichen Erklärung haben; denn die Nothwendigkeit, womit ſie begründet wird, beſteht in zufälligen Bedingungen. Der menſchliche Vertrag macht nicht, ſondern befeſtigt nur das Anſehen der poſitiven Religion, die aus der Natur der menſchlichen Vernunft mit innerer Nothwendigkeit hervorgeht. Wenn in dieſem tiefern Verſtande die Offenbarung ſo viel als die Entwicklung oder die Erziehung des Menſchengeſchlechts iſt, ſo bildet jede poſitive Religion gleichſam eine Unterrichtsclaſſe in dieſer großen Schule der Weltgeſchichte, ſo ſind die Urkunden derſelben gleichſam die Elementarbücher dieſes planmäßigen Unterrichts: ſie ſind wie die guten Elementarbücher der jedesmaligen Faſſungskraft ihrer Zöglinge angemeſſen, und darauf bedacht, dieſe Faſſungskraft ſo weit zu befördern, daß der Zögling in eine höhere Claſſe übergehen und ein Religionsbuch höherer Ordnung empfangen kann. Der Zweck aber, den die göttliche Pädagogik im Menſchengeſchlechte verwirklicht, kann kein anderer ſein, als in dem ſtufenmäßigen Fortſchritt der poſitiven Religionen die Ausbildung der Vernunftreligion zu bewirken. Die endliche Uebereinſtimmung der Offenbarung mit der Vernunft, oder die endliche Auflöſung der poſitiven Religion in der Vernunftreligion, iſt das Ziel, welchem die

* Ueber die Entſtehung der geoffenbarten Religion. Bd. XI. S. 607 flgd.

Menſchheit nach den ewigen Abſichten göttlicher Weisheit entgegengeht. Iſt die chriſtliche Religion die höchſte poſitive, ſo müſſen ihre Begriffe, die Gottmenſchheit, die Trinität, die Theorie der Erlöſung und Genugthuung in Vernunftlehren verwandelt werden, ſo muß ſich die Vernunft des Chriſtenthums zuletzt zu dem Chriſtenthume der Vernunft aufklären. „Man wende nicht ein," ſagt Leſſing, „daß dergleichen Vernünfteleien über die Geheimniſſe der Religion unterſagt ſind. Es iſt nicht wahr, daß Speculationen über dieſe Dinge jemals Unheil geſtiftet und der bürgerlichen Geſellſchaft nachtheilig geworden. Nicht den Speculationen: dem Unſinn, der Tyrannei, dieſen Speculationen zu ſteuern; Menſchen, die ihre eigenen hatten, nicht ihre eigenen zu gönnen, iſt dieſer Vorwurf zu machen. Oder ſoll das menſchliche Geſchlecht auf dieſe höchſten Stufen der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Nie? Laß mich dieſe Läſterung nicht denken, Allgütiger! Die Erziehung hat ihr Ziel: bei dem Geſchlechte nicht weniger, als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu Etwas erzogen. Nein; ſie wird kommen, ſie wird gewiß kommen, die Zeit der Vollendung — die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, die uns ſelbſt in den Elementarbüchern des neuen Bundes verſprochen wird. Gehe deinen unmerklichen Schritt, ewige Vorſehung, nur laß mich dieſer Unmerklichkeit wegen an dir nicht verzweifeln. Laß mich an dir nicht verzweifeln, wenn ſelbſt deine Schritte mir ſcheinen ſollten, zurückzugehen! Es iſt nicht wahr, daß die kürzeſte Linie immer die gerade iſt."*

So bildet der Begriff der Entwicklung, der von Leibnitzens eſoteriſchem Geiſte abſtammt, den Geſichtspunkt, unter welchem Leſſing die Religion betrachtet und die Religionen beurtheilt. In dieſem Begriff, den er für die Geſchichte fruchtbar zu machen

* Erziehung des Menſchengeſchlechts. § 76 flgd. Bd. X. S. 325 flgd.

wußte, unterscheidet sich Lessing von Spinoza, der den Begriff der Geschichte nicht haben konnte, und von der Verstandesaufklärung, die nur logisch, aber nicht geschichtlich zu denken vermochte. Von dieser Seite hat die Verstandesaufklärung ihren Lessing niemals begriffen. Es ist in dieser Rücksicht sehr charakteristisch, daß Mendelssohn gar nicht glauben wollte, Lessing habe die Sätze über die Erziehung des Menschengeschlechts geschrieben. So wenig kannte er den Geist und, was er niemals hätte verkennen sollen, den Stil seines Freundes. Von Spinoza wollte er nicht glauben, daß er die Zwecke geleuguet, von Lessing nicht, daß er den Begriff der Entwicklung im Großen gedacht habe. „Ich für mein Theil," sagt Mendelssohn, „habe keinen Begriff von der Erziehung des Menschengeschlechts, die sich mein verewigter Freund Lessing von, ich weiß nicht, welchem Geschichtsforscher der Menschheit hat einbilden lassen. Der Fortgang ist nur für den einzelnen Menschen." *

In einem Punkte unterschied sich Lessing von Leibnitz; er wollte das Uebervernünftige nicht als ein Unbegreifliches, sondern nur als ein noch nicht Begriffenes gelten lassen. In dieser Rücksicht war er rationeller, als der Philosoph, dessen Grundsätze er auf das Fruchtbarste anwendete. Um die Trinität und die Gottmenschheit zu begreifen, welche Leibnitz als ein undurchdringliches Mysterium angesehen hatte, mußte Lessing die Schöpfung nicht als ein Bruchtheil des göttlichen Wesens, sondern als die volle, unverkürzte Offenbarung desselben betrachten. Er mußte von Gott behaupten, daß er Alles schafft, was er denkt, denn sonst hätte Gott nicht sich selbst, d. h. sein wirkliches Ebenbild schaffen können. So mußte Lessing die göttliche Vernunft als die allumfassende, und die Wirklichkeit der Dinge in Gott

* Mendelssohns Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum. Sämmtl. Werke. Bd. V. S. 120.

begreifen.* Hierin dachte er mehr pantheiſtiſch, als Leibnitz, und in dieſem Punkte allein finde ich Leſſings vielbeſprochene und vielbeſtrittene Verwandtſchaft mit Spinoza. Je rationeller und pantheiſtiſcher Leſſing die leibnitziſche Philoſophie in ſich ausbildete, um ſo mehr durfte er ſich Spinoza, dieſem rein rationellen und rein pantheiſtiſchen Denker, verwandt fühlen. Indeſſen ſoll man darüber Leſſing nicht zum Spinoziſten machen. Denn, worin er ſich von Spinoza unterſchied, war doch immer mehr, als worin er ihm beiſtimmte; ſeine Abweichung blieb doch immer größer, als die Annäherung. Die Idee, welche Leſſing beherrſchte, war die leibnitziſche Harmonie, die ſo viel als Entwicklung bedeutet, und er kannte den Unterſchied ſehr wohl zwiſchen dieſer Harmonie und der ſpinoziſtiſchen, die bloß auf Identität und mathematiſche Einheit ausgieng.**

Im Geiſte jenes echt leibnitziſchen Begriffs der Entwicklung, der die Dinge in ihrer Eigenthümlichkeit nicht bloß läßt, ſondern aufſucht, konnte Leſſing ſo gut wie Leibnitz die Feſſeln der Schule und des Syſtems entbehren, mußte er wie Leibnitz dem Sectengeiſte jeder Art abgeneigt ſein. Seine Geiſtesfreiheit beſtand eben darin, worin ſie allein beſtehen ſollte: daß er die Dinge in ihrer eigenthümlichen Natur und Freiheit anerkannte, und in dieſer Lebendigkeit zu durchdringen, nicht in das fremde Maaß vorgefaßter Begriffe zu zwängen ſuchte; daß er dem Vorurtheile in jeder Geſtalt Feind war. Er konnte den Dingen, welche er beurtheilte, gerecht werden, weil er ihnen congenial war, weil er ſeinen Verſtand ihrer Natur conform zu machen wußte. Will man die Männer der Verſtandesaufklärung als „Freidenker“

* Ueber die Wirklichkeit der Dinge außer Gott. Bd. XI. Seite 111 flgd.

** Durch Spinoza iſt Leibnitz nur auf die Spur der vorherbeſtimmten Harmonie gekommen. Bd. XI. S. 112, 13.

bezeichnen, so fehlte ihnen wenigstens diese Geistesfreiheit, welche Lessing hatte; und Lessing von jenen Freidenkern zu unterscheiden, konnte Herder sehr gut sagen: „er war kein Freidenker, sondern ein Rechtdenker!“

Hatte Winckelmann das classische Zeitalter in seiner Ursprünglichkeit entdeckt und aus dieser Entdeckung die Geschichte der antiken Kunst gelöst, so suchte Lessing Religion und Christenthum in ihrem ursprünglichen Genius zu begreifen, und löste durch die Idee der geschichtlichen Entwicklung jenen starren Widerspruch, worin die Verstandesaufklärung stehen geblieben war, zwischen Vernunft und Geschichte, Vernunftreligion und Offenbarungsglauben. An diese congeniale Auffassung von Kunst und Religion schließt sich unmittelbar

J. Gottfr. Herder.

Wie Reimarus und Winckelmann bestimmend auf Lessing einwirken, so sind von der einen Seite Winkelmann und Lessing die Ausgangspunkte für Herder, während ihn von der andern Lavater, Jacobi und namentlich Hamann beeinflussen. Wie Lessing das Mittelglied bildet zwischen der logischen Verstandesaufklärung und der Gefühlsphilosophie, und als der Repräsentant des congenialen Verstandes den eigentlichen Höhepunkt des Zeitalters bezeichnet, so bildet Herder das Mittelglied zwischen der congenialen Verstandesaufklärung und der Gefühlsphilosophie, zwischen Lessing und Jakobi. Er möchte im Charakter dieses Standpunkts den Vermittler machen in jenem Streit, den Jacobi mit Mendelssohn über Lessings Spinozismus führte. So sind alle Stufen der Aufklärung durch Mittelglieder verbunden: Wolf macht den Uebergang von Leibnitz zu Reimarus; Reimarus und Mendelssohn den Uebergang von Wolf zu Lessing; Lessing den Uebergang von Winckelmann zu Herder. Erst in Lessing und Herder wird der esoterische Geist der leibnitzischen Philosophie entbunden und

mit dem Bewußtſein, daß es der leibnitziſche Geiſt iſt; erſt auf dieſen Höhen der deutſchen Aufklärung wird Leibnitz wahrhaft erkannt, und dies beweist am beſten, wie weit dieſer große Denker ſeinem Zeitalter vorausgeeilt war: wie deshalb mit Recht ſeine Philoſophie als Inbegriff der deutſchen Aufklärung gelten darf. Herder theilte mit Winckelmann und Leſſing den congenialen Verſtand. Wenn ſich aber dieſes Vermögen bei Winckelmann durch die klare plaſtiſche Anſchauung, und bei Leſſing durch das deutliche, beweiskräftige Denken bethätigte, ſo war es in Herder näher der Phantaſie und Einbildungskraft verwandt. Darum äußert ſich ſeine congeniale Betrachtungsweiſe mehr poetiſch, als logiſch, und aus dieſer Dispoſition der Gemüthskräfte erklärt ſich die Eigenthümlichkeit ſeiner Schreibart. Herders Stil hat nichts von Winckelmanns Plaſtik, nichts von Leſſings Logik; er iſt wie eine ungezügelte Phantaſie blitzartig, ſchwunghaft, aufgeregt und fragmentariſch. Er ſchreibt mehr lebhaft als deutlich, die überwallenden Gefühle verwandeln ſich ihm oft ſtatt in klare Ausdrücke in ſtumme Ausrufungszeichen, und die Gedanken in Gedankenſtriche; ſeine originellſten Schriften tragen das Gepräge einer peinlichen Unruhe. Mit der Ruhe und Klarheit, mit der anſchaulichen und deutlichen Darſtellungsweiſe fehlt dem herderſchen Stile das Beſte von dem, was den muſtergiltigen Schriftſteller ausmacht. Das war ſicher der Mann nicht, der einen Spinoza wahrhaft verſtehen und einen Kant beurtheilen oder gar widerlegen konnte. Wohl aber war vermöge dieſer Verfaſſung Herders Verſtand vorzüglich geeignet, in die dunkleren Regionen des menſchlichen Geiſtes mit verwandtem Auge zu ſchauen, er hatte die große Gabe, ſich ein fremdes Gemüthsleben und fremde Phantaſieen anzuempfinden, und die Gefühlsfäden ſeiner Seele erſtreckten ſich oft mit wunderbarem Tact in die verborgenen Tiefen des menſchlichen Geiſtes, die ſich dem rein logiſchen Verſtande nicht offenbaren. Darum waren es beſonders

die Bildungszustände der Religion und Poesie, in denen sich Herders Geist unmittelbar heimisch fühlte. Und wie er ganz im Charakter seiner Geistesverwandtschaft mit Winckelmann und Lessing für das Ursprüngliche und Eigenthümliche der Erscheinungen einen intuitiven Sinn hatte, so richtete sich Herder auf die elementaren Zustände der Religion und Poesie. Der kindliche Glaube der Menschheit und die Volkspoesie aller Zeiten zogen ihn an; er wußte sich mit diesen Erstgeburten des menschlichen Genius in eine poetische Wahlverwandtschaft zu setzen, und so entdeckte Herder geradezu ganze Reiche der menschlichen Bildung, welche bis dahin die Aufklärung kaum beschienen oder nur in schiefem Lichte gezeigt hatte. Er entdeckte den Genius in der Religion und Poesie des morgenländisch-hebräischen, des nordisch-heidnischen, des christlich-romantischen Geistes. Er wußte die Religion poetisch zu genießen, und mit dem alten Testamente eben so vertraut, als mit Ossian zu verkehren. Darin ergänzte Herder vortrefflich die Winckelmann und Lessing, denen das classische Alterthum mehr verwandt war. In diesem Triumvirat unserer Aufklärung finden sich die Richtungen vereinigt, welche später in die Gegensätze des Classischen und Romantischen auseinandergehen sollten. Was Winckelmann dem Alterthum und der bildenden Kunst gewesen war, sucht Herder für Poesie und Christenthum zu werden. Wenn Reimarus aus logischen und moralischen Gründen die Wahrheit der Bibel bestritten, wenn Lessing diese Wahrheit pädagogisch wiederhergestellt hatte, so wollte sie Herder poetisch wiederherstellen. Ihm galt die Bibel als ein poetisches und heilig-poetisches Buch, während sie bei Lessing für ein weises Elementarbuch der Menschheit gegolten hatte. Den Begriff der Entwicklung, den Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts auf die Religion angewendet, will Herder auf die ganze Menschheit anwenden. In diesem Sinne schreibt er der Verstandesaufklärung schon vor jenem lessingschen Entwurf seinen Absagebrief

in dem Aufſatz: Auch eine Philoſophie der Geſchichte zur Bildung der Menſchheit. Der Grundfehler der Zeitphiloſophen iſt: daß ſie das Leben der Vergangenheit nach den Begriffen der Gegenwart beurtheilen, daß ſie kindliche Zuſtände mit entwickelten und überreifen Begriffen vergleichen, daß ſie nur dieſe Begriffe, aber nicht den Gang der Geſchichte verſtehen. „Haſt Du je einem Kinde aus der philoſophiſchen Grammatik Sprache beigebracht, aus der abgezogenſten Theorie der Bewegung das Gehen gelernt? Hat ihm die leichteſte oder ſchwerſte Pflicht aus einer Demonſtration der Sittenlehre begreiflich gemacht werden müſſen, und dürfen, und können? Gottlob eben daß ſie es nicht dürfen und können! Wie thöricht, wenn Du dieſe Unwiſſenheit und Kindesſinn mit den ſchwärzeſten Teufelsgeſtalten Deines Jahrhunderts, Betrügerei und Dummheit, Aberglauben und Sclaverei, brandmarken, Dir ein Heer von Prieſterteufeln und Tyrannengeſpenſtern erdichten willſt, die nur in Deiner Seele exiſtiren.“ „Unſer Jahrhundert hat ſich den Namen Philoſophie mit Scheidewaſſer vor die Stirne gezeichnet, das tief in den Kopf ſeine Kraft zu äußern ſcheint. Ich habe alſo den Seitenblick dieſer philoſophiſchen Kritik der älteſten Zeiten, von der jetzt bekanntlich alle Philoſophien der Geſchichte und Geſchichten der Philoſophie voll ſind, mit einem Seitenblicke des Unwillens und Ekels erwidern müſſen.“ „Jede menſchliche Vollkommenheit iſt individuell. Man bildet Nichts aus, als wozu Zeit, Klima, Bedürfniß, Weltſchickſal Anlaß giebt. Und der allgemeine philoſophiſche, menſchenfreundliche Ton unſeres Jahrhunderts gönnet jeder entfernten Nation, jedem älteſten Zeitalter der Welt an Tugend und Glückſeligkeit ſo gern unſer eigen Ideal? iſt ſo alleiniger Richter, ihre Sitten nach ſich allein zu beurtheilen, zu verdammen oder ſchön zu dichten?“ „Sollte es nicht offenbaren Fortgang und Entwicklung in höherm Sinne geben? Der wachſende Baum, der emporſtrebende Menſch muß durch

verschiedene Lebensalter hindurch, alle offenbar im Fortgange! ein Streben auf einander in Continuität! — Indeß ists doch ein ewiges Streben! Niemand ist in seinem Alter allein, er baut auf das Vorige, dies wird Nichts als Grundlage der Zukunft, will Nichts als solche sein: so spricht die Analogie in der Natur, das redende Vorbild Gottes in allen Werken. Offenbar so im Menschengeschlechte! Der Aegypter konnte nicht ohne den Orientalen sein; der Grieche baute auf jene, der Römer erhob sich auf den Rücken der ganzen Welt: wahrhaftig Fortgang, fortgehende Entwicklung, wenn auch kein Einzelnes dabei gewänne; es geht ins Große, es wird Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden, Schauplatz der Gottheit."* In diesem Geiste schrieb Herder seinen großen Versuch: Ideen zur Geschichte der Menschheit. Man sieht wohl, wie hier die leibnitzische Metaphysik für die Geschichte urbar gemacht wurde. Dabei sind Lessing und Herder sich deutlich bewußt, daß sie in diesem echten Geiste der leibnitzischen Philosophie denken, daß sie in der Geschichte jenes Stufenreich menschlicher Bildungen aufsuchen, welches die Monadenlehre behaupten und postuliren mußte. Sie erfüllen dieses leibnitzische Postulat. Wenn die Theodicee beweisen wollte, daß in der Welt eine stetig fortschreitende Entwicklung und darum eine vollkommene Harmonie stattfinde, so haben Lessing und Herder diese tiefsinnige Idee in der Weltgeschichte zu beweisen, die unverkennbare und große Absicht gehabt. Beiden schwebt Leibnitzens Universalgeist als das Muster vor, dem sie nacheifern, und dessen panhistorisches Interesse sie theilen, obwohl im Uebrigen seine große Art zu denken mehr einem Lessing, als einem Herder verliehen war.

* Vgl. Herders sämmtl. Werke zur Philosophie und Geschichte. Bd. II. Nr. IV.

III. Die Gefühls- oder Geniephiloſophie.

Hamann. Lavater. Jacobi.

Aus der Stufe unſerer Aufklärung, welche wir ſoeben begriffen haben, erklärt ſich leicht die letzte Phaſe dieſe Zeitalters, worin die gegebenen Grundlagen der Philoſophie aufgelöst und die nächſte Epoche angebahnt wird. Die Gedankenrichtung, welche der aufklärende Geiſt in Winckelmann, Leſſing und Herder genommen, verfolgt überall die geſchichtliche Entwicklung der Menſchheit: er will die Vergangenheit nicht mehr, wie es die Verſtandesaufklärung mit ſich gebracht hatte, aus dem Geſichtspunkte der Gegenwart beurtheilen, durch vorgefaßte logiſche und moraliſche Begriffe kritiſiren, ſondern aus ihren eigenen innern Bedingungen, aus ihrer eigenen Gemüthsverfaſſung in congenialer Weiſe erklären. Dieſe Betrachtungsweiſe, nachdem ſie einmal in Gang gekommen, wird natürlich immer weiter in die Vergangenheit, in die Vorgeſchichte der Menſchheit zurückgewieſen; ſie ſteigt von Culturſtufe zu Culturſtufe herunter bis zu den Anfängen der menſchlichen Bildung. Die Quelle der Menſchengeſchichte iſt der Punkt, auf den dieſe Gedankenrichtung nothwendig hinweist, und der bald auf das Lebhafteſte die Einbildungskraft des ſpeculativen Geiſtes beſchäftigt. Wo und was iſt der Anfangspunkt aller menſchlichen Bildung, der Urſprung aller menſchlichen Entwicklung? Wie Leibnitz in den angebornen Ideen den Urſprung der menſchlichen Erkenntniß entdeckt hatte, die Begriffe a priori, welche aller Wiſſenſchaft vorausgehen; ſo ſucht man jetzt den Urſprung der Humanität überhaupt, den Menſchen a priori, der aller Geſchichte vorausgeht: gleichſam, um einen götheſchen Ausdruck zu brauchen, das Urphänomen des Menſchen. Hatte man im Anfange der neuern Philoſophie nach dem primum movens der Natur gefragt, ſo frägt man jetzt im Ausgange dieſer Periode nach dem primum movens der Geſchichte. Dahin drängen, als

auf ihren Endpunkt, alle jene Originalitätsfragen, die das Zeitalter beschäftigen, alle jene Untersuchungen über den Ursprung der Kunst, der Religion, der Poesie, der Sprache, des Staates u. s. f., denen das gemeinsame Interesse für das Ursprünglich-Menschliche zu Grunde liegt. Sie fassen sich alle in der letzten Frage zusammen: was ist der ursprüngliche Mensch? Worin besteht die Humanität, die noch nicht durch die Geschichte gebildet oder verbildet ist? Was ist der Mensch, wie er unmittelbar aus der Hand der Natur und aus der Hand Gottes hervorgeht? Offenbar ist der Mensch in dieser Unmittelbarkeit Gott und der Natur am nächsten verwandt; alle seine Gemüthskräfte sind hier noch in voller, ungeschwächter Einheit bei einander, denn noch hat sie der Mechanismus der Bildung nicht abgespannt und entzweit. Dieser ursprüngliche menschliche Mikrokosmus schwebt der speculativen Einbildungskraft des Zeitalters als das Urbild der Humanität vor, als der eigentliche, echte Genius der Menschheit, den man in seiner Originalität wiederherstellen, wieder beleben, zu dem man aus dem gegenwärtigen, aller menschlichen Ursprünglichkeit entfremdeten, Bildungszustande zurückkehren müsse. „Man sehnt sich nach des Lebens Bächen, ach! nach des Lebens Quelle hin!“ Mit diesen Worten ist das Dämonium dieser Zeit bezeichnet, dessen Züge sich in den gleichzeitigen Anfängen des götheschen Faust am gewaltigsten und tiefsten ausgeprägt haben. Worin besteht nun der ursprünglich-menschliche Gemüthszustand? In jenen kindlichen, kleinen, dunkeln Vorstellungen (perceptions petites), wodurch Leibnitz den Zusammenhang zwischen Geist und Natur, das continuirliche Stufenreich der Kräfte, die Harmonie des Universums erklärt hatte.* Die dunkle Perception ist das Gefühl. Der ursprüngliche Mensch ist der fühlende. Dieses Gefühl ist der Zustand der vollkommensten

* Vgl. oben Capitel XII. S. 330 flgd.

und einfachsten Innigkeit, worin sich, wie in einem Brennpunkte, alle Seelenkräfte concentriren, woraus, als ihrem primum movens, alle menschliche Entwicklung hervorgeht. Sollen für das ursprüngliche Totalgefühl des menschlichen Mikrokosmus die bestimmteren Werthe gesetzt werden, so müssen wir fragen: was ist der menschliche Geist in seinem ursprünglichen Zustande, in seiner ungetrübten Originalität? Denn er fühlt nur, was er ist, und was er im Ganzen ist, kann er nur fühlen. So wie der Mensch unmittelbar aus der Hand Gottes und der Natur hervorgeht, ist er und fühlt sich Gott und der Natur am nächsten verwandt und mit beiden gleichsam in directem, durch keine Zwischenglieder menschlicher Cultur getrenntem, Verhältnisse. Der Geist, der sich naturmächtig fühlt und naturmächtig handelt, ist der instinctive, dämonische Geist oder das Genie. Die Gemüthsverfassung, worin sich der Mensch Gott am nächsten verwandt und von Gott kindlich abhängig fühlt, ist der Glaube oder die Religion. Darum sind Gefühl, Genie, Glaube die Vorstellungen, unter denen hier das Ursprünglich-Menschliche aufgefaßt, zum Urbilde der Menschheit erhoben und ihrer Entwicklung zum Ziele gesetzt wird. Dieser Standpunkt der Gefühls- oder Genie-, oder Glaubensphilosophie, repräsentirt sich in Hamann, Lavater, Friedr. Heinrich Jacobi, denen Herder vermöge seiner Congenialität für das dunkel Menschliche, für die elementaren Zustände der Religion und Poesie, verwandt war. Die Gefühlsdenker werden die entschiedenen Gegner der Verstandesaufklärung; sie verneinen den Dogmatismus der Philosophie, ohne ihn zu überwinden; sie stehen vor der Schwelle der kritischen Philosophie, die sie nicht fassen, und umgeben die Wiege der deutschen Geniepoesie, auf die sie mitdrängend und mitstürmend einwirken. Den Geniedenkern ist das nächste Object das wirkliche Genie. So sind Herder, Lavater, Jacobi, Göthes Jugendfreunde, und Niemand hat

Hamanns tiefſtes Weſen beſſer als Göthe erkannt, der auf dieſes Princip deſſen ſämmtliche Aeußerungen zurückführte: Alles, was der Menſch zu leiſten unternimmt, durch That oder Wort, muß aus ſämmtlichen vereinigten Kräften entſpringen; alles Vereinzelte iſt verwerflich."*

J. G. Hamann

war mehr mit Herder, Jacobi mehr mit Leſſing verwandt; und es iſt bezeichnend genug, daß Leſſings Frage über den Urſprung der Religion, die im Anti-Goeze und in der Erziehung des Menſchengeſchlechts zur Sprache kam, einen ſo mächtigen Impuls gerade auf Jacobi ausübte, daß er ſeitdem Alles begierig aufſuchte, was Leſſing über Religion geurtheilt hatte. Darin ſtimmen Jacobi und Hamann überein, daß ſie die Religion als urſprünglichen Zuſtand der menſchlichen Seele, als ein urſprüngliches Datum derſelben (nicht als ihr Product) anſehen; aber Jacobi erklärt dieſes Datum pſychologiſch durch das Gefühl und entwickelt es moraliſch, während es Hamann auf Inſpiration, auf directe, göttliche Offenbarung gründet und darum in myſtiſcher Weiſe behauptet: ſeine Begriffe ſind mehr als diejenigen Jacobis im Sinne des poſitiven Chriſtenthums. Darum fühlt ſich auch Jacobi der Aufklärung und Philoſophie näher verwandt, als Hamann, der gar Nichts mit ihr gemein haben wollte. Ohne Zweifel war dieſer der entſchiedenſte, tiefſinnigſte und bedeutendſte Kopf unter den Geniedenkern, aber er trägt auch am meiſten die Schranke ſeines Standpunktes. Er iſt der dunkelſte, räthſelhafteſte, mit einem Wort originellſte dieſer Philoſophen; dem entſpricht ganz und gar ſeine Schreibart, die meiſtens pythiſch und immer eigenartig redete, und der eine objective Darſtellung vollkommen wider

* Vgl. Gervinus Geſchichte der poetiſchen Nationalliteratur der Deutſchen. Bd. V. S. 108.

die Natur war, während Jacobi so viel Beredtsamkeit flüssig machen konnte, als dem Gefühlsverstande zu Gebote steht. Daher wirkte auch Hamann nur auf die kleinsten Kreise, und seine mächtigsten Einflüsse waren rein privater und persönlicher Natur, während Jacobi so viel Einfluß auf die Geschichte der Philosophie gewann, als seinem Standpunkte nur immer möglich war, der eigentlich keine Fortbildung, sondern nur eine Selbstbeschreibung erlaubte. Darin handelte Hamann offenbar weit folgerichtiger im Charakter dieses Standpunktes, daß er nie mehr als eine Selbstbeschreibung suchte, daß er kein System ausbilden wollte, und darum keine zusammenhängende Reihe von Gedanken fortspann, sondern aphoristisch dachte und aphoristisch schrieb, wie er denn selbst seine Schreibart sehr bezeichnend einen Heuschreckenstil nannte. Er wollte den ursprünglichen Mikrokosmus des menschlichen Wesens so ungetheilt als möglich geltend machen, so originell als möglich in sich selbst darstellen, d. i. den Menschen, der in unmittelbarer Nähe mit Gott und der Natur steht, dessen Wissen ganz instinctiv ist, dessen instinctive oder fühlende Erkenntniß direct aus der Quelle der göttlichen Offenbarung fließt. Jede Trennung der menschlichen Gemüthskräfte, jeder Versuch, diesen räthselhaften Mikrokosmus zu entwirren und zu analysiren, war ihm widerwärtig, denn er fühlte mit einem sichern Tacte, der ihn vor seinen Geistesgenossen, namentlich vor Jacobi, auszeichnete, daß jeder Versuch der Art gegen sich selbst handle, daß die Analyse des Gefühls nicht mehr Gefühl sei. Nur in der Einheit der Gegensätze besteht ihm das Leben, in dem Vollgefühle dieser Einheit das wahrhafte, lebendige Wissen: diese coincidentia oppositorum, wie sie Jordano Bruno genannt hatte, erscheint ihm als der größte Gedanke der Philosophie. Freilich könne den Coincidenzpunkt der Gegensätze die bloße Verstandeslogik nie fassen; freilich müsse diese einen unbegreiflichen und unmöglichen Widerspruch in jener Wahrheit erkennen, die das Princip und

die Quelle alles Lebens, des individuellen so gut als des geschichtlichen, ausmacht. Aber deßhalb sind auch die Wahrheiten, welche der abstracte Verstand für sich gewinnt, unwirkliche und todte Begriffe, und die lebendige Wahrheit findet sich eben da, wo der abstracte Verstand nur unauflösliche Räthsel und undurchdringliche Geheimnisse erblickt. Die Wahrheit ist eben so geheimnißvoll als das Leben: sie ist geheimnißvoll, weil sie Widerspruch ist; dieser Widerspruch existirt leibhaftig im Menschen, so sehr ihn die gewöhnliche Philosophie in Abrede stellt. Im Menschen sind ja die entgegengesetzten Bestimmungen wirklich vereinigt: er ist in Einem Körper und Geist, in Einem Vernunft und Sinnlichkeit, und daß er es ist, beweist unwiderleglich die Thatsache der Sprache, denn jedes Wort ist versinnlichter Gedanke, verkörperter Geist. Wie wenig begreift daher den Menschen die Philosophie, die entweder Spiritualismus oder Materialismus ist, und durch Begriffe entzweit, was die Wirklichkeit aufs Innigste vereinigt. Diese Versuche der Schulphilosophie scheitern an dem Zeugniß der lebendigen Thatsache; sie scheitern vor Allem an dem Zeugniß der Sprache. Die Philosophie suche also die Einheit der Gegensätze, sie suche den Geist der Wirklichkeit und des Lebens, aber sie bilde sich nicht ein, diesen lebendigen Geist jemals durch todte Begriffe fassen oder auf der Heerstraße der Logik erreichen zu können! Finden läßt sich die Einheit der Gegensätze nur in dem menschlichen Dasein selbst, in dem lebendigen Individuum, und hier kann sie nur im Gefühl, in dunkler, instinctiver Erkenntniß als eine Offenbarung ergriffen werden. Daraus erklärt sich vollkommen, warum bei Hamann an die Stelle der klaren und objectiven Darstellung die dunkeln und räthselhaften Selbstbekenntnisse treten. Er nennt sich selbst „den Pan," wie ihn Jacobi das Pan aller Widersprüche nannte. Jacobi schrieb seinem Bruder, nachdem er Hamann persönlich kennen gelernt hatte: „Es ist wunderbar, in welch hohem Grade er alle

Extreme in ſich vereinigt. Deßwegen iſt er auch von Jugend auf dem principium contradictionis, ſowie dem des zureichenden Grundes von Herzen gram geweſen, und immer nur der coincidentiae oppositorum nachgegangen. Buchholz ſagt im Scherz von Hamann, er ſei ein vollkommener Indifferentiſt, und ich habe dieſen Beinamen nicht abkommen laſſen. Die verſchiedenſten, heterogenſten Dinge, was nur in ſeiner Art ſchön, wahr und ganz iſt, eigenes Leben hat, Fülle und Virtuoſität verräth, genießt er mit gleichem Entzücken: omnia divina et humana omnia"* Ihm, welchem die dunkle Individualität der Menſchennatur ein göttliches Dämonium war, mußte der Spinozismus mit ſeiner geometriſchen Sittenlehre wie ein „Knochengerippe" erſcheinen, denn dieſer Lehre galt die dunkle Individualität für die unterſte und unklarſte aller Imaginationen. Ihm, dem alles Vereinzelte verwerflich erſchien, und der nur den ganzen Menſchen in der Vereinigung aller Gemüthskräfte gelten laſſen wollte, mußte der große Scheidekünſtler der kritiſchen Philoſophie, der dicht neben ihm lebte, ein Gegenſtand inſtinctiver Abneigung ſein, auf deſſen Werk er fortwährend widerwillig hinüberſchielte, denn dieſes Werk war eben damit beſchäftigt, die menſchlichen Gemüthskräfte ſo genau als möglich zu ſondern, zu trennen, und jede für ſich mit der kritiſchen Richtſchnur auszumeſſen.** Er bildet in allen Punkten den leibhaftigen Gegenſatz zu der Verſtandesaufklärung, die er das Nordlicht des Jahrhunderts nannte, zu aller dogmatiſchen Philoſophie überhaupt; und wenn Hamann bei ſeiner Gemüthsverfaſſung ein analyſirender Philoſoph hätte werden können, ſo wäre er ohne Zweifel ein großer Skeptiker geworden: er hätte Hume ſein können, wenn er nicht Hamann geweſen wäre. Auch war er einer der gründlichſten Kenner von Hume, mit dem er ganz über-

* Fr. Jacobis Werke. Bd. III. S. 503 flgd.

** Vgl. Metakritik über den Purismum der Vernunft. Hamanns Werke. Bd. VII. S. 10 flgd.

einstimmte, soweit Hume die dogmatische Erkenntniß der Wahrheit verneinte. Was Hamann mit Hume nicht gemein hat, ist seine Mystik. Wie Hume setzt auch Hamann an die Stelle des Wissens das Glauben. Wie Hume gründet auch Hamann diesen Glauben auf Erfahrung und Gewohnheit.* Aber während bei Hume der Glaube nur in der sinnlichen Wahrnehmung bestand, und sich zu allem höhern Wissen skeptisch verhielt, so gewinnt er in Hamann eine religiöse Bedeutung, welche er nicht vom Skeptiker, sondern vom Mystiker allein empfangen konnte. Hamanns Glaube ist lebendige Erfahrung, und wir erfahren Nichts, als gegebene Thatsachen. Aber es werden uns nicht bloß natürliche Thatsachen durch das Zeugniß der Sinne, sondern auch geschichtliche durch das Zeugniß der Tradition, und ewige göttliche Thatsachen durch das Zeugniß der Offenbarung gegeben. So wird Hamanns Glaube in seinem letzten Grund Offenbarungsglaube: Glaube an die Offenbarungen der Natur und Gottes. Er konnte mit dem götheschen Faust, oder vielmehr der göthesche Faust konnte mit ihm sagen: „Geheimnißvoll am lichten Tag', läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben, und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag, das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben!" So wenig Hamann die menschlichen Gemüthskräfte trennen und vereinzeln wollte, so wenig trennt er seinen Glauben in zwei Hälften, deren eine der Natur, und deren andere der Gottheit angehört; so wenig will er einen Gegensatz machen zwischen Natur und Offenbarung. Sein sinnlicher Glaube ist auch sein religiöser, und sein religiöser Glaube ist auch sinnlich: er ist oder will persönliche Inspiration sein. Nicht die Trennung des Göttlichen und Menschlichen, sondern ihre lebendige Einheit bildet den Mittelpunkt dieses Glaubens. Darum ist die einzige Religion, die seinem

* Sokratische Denkwürdigkeiten. Hamanns Werke Bd. II. S. 35. Vgl. Brief an Herder. Bd. VI. S. 187.

Genius entspricht, die christliche. Und wie alles Leben im Widerspruch besteht, so sind ihm gerade die lebendigsten Wahrheiten des Christenthums diejenigen, welche die größten Widersprüche offenbaren und dem Verstande am meisten zuwiderlaufen. Die Trinität, die Menschwerdung, die Lehre von der Erlösung und Versöhnung sind dem Geiste Hamanns am meisten congenial: er hätte sich ohne diese das Christenthum nicht denken, nicht aneignen, er hätte mit Tertullian sagen können: credo quia absurdum. Aber dabei war Hamann weit entfernt, ein orthodoxer Christ im gewöhnlichen Sinne zu sein. Seine Religion bestand in lebendiger Erfahrung, sein Glaube war so zu sagen Genie, ursprüngliche Gemüthsverfassung, und darum von Natur jedem abgeleiteten Systeme fremd. In der gewöhnlichen Orthodoxie sah er nur todten, vom Buchstaben der Religion abhängigen Glauben: „ihm ist," sagte Jacobi von Hamann, „der wahre Glaube, wie dem Verfasser des Briefes an die Hebräer, auf den er sich beruft, Hypostasis. Alles Andere," spricht er verwegen, „ist heiliger Koth des großen Lama."* So suchte Hamann die Wissenschaft zum ursprünglichen, lebendigen Glauben, zur Glaubenspoesie zurückzuführen, und dieser Glaube mußte ihm um so lebendiger erscheinen, je weniger der Mensch seiner Ursprünglichkeit entfremdet, je weniger die Einheit der Gegensätze in der menschlichen Seele aufgelöst und gelockert, je näher der Mensch noch Gott und der Natur verwandt ist. Darum erschien ihm als der lebendigste Glaube der kindliche, und die Sehnsucht nach dem Glauben der Kindheit ergriff damals als ein charakteristischer Zug die bewegtesten Gemüther des Zeitalters. Von hier aus berührten Hamanns Einflüsse am mächtigsten den Geist Herders, der in den ältesten Zeiten des menschlichen Geschlechts gleichsam die Kindheit der Religion aufsuchte. Man wird die Gewalt

* Brief an Joh. G. Jacobi vom Jahre 1787 (ein Jahr vor Hamanns Tode). Fr. Jacobis Werke. B. III. S. 505.

dieſer Vorſtellung lebhaft nachempfinden können, wenn man ſich jene wunderbare Stelle des götheſchen Fauſt vergegenwärtigt, wo bei dem Klange der Oſterglocken in der Seele des lebensüberdrüſſigen Denkers die Erinnerung an die Kindheit, an den kindlichen Glauben, und damit die Liebe zum Leben mit aller Macht der Einbildungskraft wiedererwacht: „Dies Lied verkündete der Jugend munt're Spiele, der Frühlingsfeier freies Glück; Erinnerung hält mich nun mit kindlichem Gefühle vom letzten, ernſten Schritt zurück. O tönet fort, ihr ſüßen Himmelslieder, die Thräne quillt, die Erde hat mich wieder!“ Ueberhaupt iſt dieſes prometheiſche Gedicht in ſeinen Elementen das poetiſche Ebenbild jenes Zeitalters, das mit ſeinem titaniſchen Streben ſo gern kindlich fühlen und zur menſchlichen Urſprünglichkeit und Einfachheit zurückkehren wollte. Aus dieſer geſchichtlichen Dispoſition wollen die Impulſe abgeleitet ſein, welche den götheſchen Fauſt hervorgetrieben haben. Unter den Einflüſſen, die von Hamann, dieſem Magus des Nordens, wie man ihn nannte, ausgiengen, konnte die Phantaſie des Dichters, welcher den Drang der Gemüther zu geſtalten ſuchte, unwillkürlich auf jenen ſagenhaften Zauberer hingeführt werden, welchen die Volksdichtung zum Typus der magiſchen Geiſteskraft gemacht hatte. Wenn wir Hamann in Rückſicht ſeines Glaubensprincips mit Hume verglichen haben, ſo müſſen wir ihn darin mit Rouſſeau vergleichen, daß er, wie dieſer, die Uebereinſtimmung mit der Natur als die normale Verfaſſung, und die Rückkehr zum elementaren, urſprünglichen Naturzuſtande, zur Sitteneinfalt und zum kindlichen Glauben für die einzige Wiederherſtellung des Menſchen anſah. Er vereinigt in ſich dieſe beiden entgegengeſetzten Pole der engliſch-franzöſiſchen Philoſophie: den Skepticismus eines Hume und den Dogmatismus eines Rouſſeau, welche Beide auf den Gründer der kritiſchen Philoſophie einen wichtigen Einfluß ausübten, der Eine durch ſeine Unterſuchung des menſchlichen Verſtandes, der

Andere durch seine Grundsätze der menschlichen Erziehung. Er verschmilzt diese Gegensätze in der seinem Genius eigenthümlichen Mystik. Hamann macht das Princip der Glaubensphilosophie in seiner vollen und charakteristischen Energie geltend, ohne philosophische Formel, ohne subtile Unterscheidungen; während Jacobi diese Einheit schon aufzulösen begann, indem er den sinnlichen und religiösen Glauben von einander sonderte.

Die Gefühls- oder Glaubensphilosophie hört auf, eine Erkenntniß der Welt und der Dinge zu sein, wie es bis zu diesem Augenblicke die dogmatische Philosophie gewesen war, sie wird menschliche Selbsterkenntniß, denn das menschliche Individuum gilt ihr als Mikrokosmus. Aber sie ist nicht Selbsterkenntniß im allgemeinen und objectiven Verstande, sondern sie will gerade das Gegentheil davon sein, Erkenntniß des einzelnen individuellen Menschen, der durch keinen Begriff ausgedrückt, durch kein Wort bezeichnet werden kann. Das allgemeine Selbst ist der Gattungsbegriff, worin alle Menschen übereinstimmen; das Einzelne ist die Individualität, worin sich Jeder von allen Andern unterscheidet, eine Gattung für sich, eine Monade ausmacht. Wodurch sich aber jedes Individuum von allen andern unterscheidet, ist sein Körper. Der Körper, hatte Leibnitz gesagt, ist eine undeutliche Vorstellung der Welt, aber unter allen Vorstellungen die deutlichste der ihm eigenthümlichen Seele. Jedes Ding offenbart seine Eigenthümlichkeit in seinem Körper: darum muß die Eigenthümlichkeit der Dinge in ihren Körpern, die Eigenthümlichkeit des Menschen aus seinem Körper erkannt werden, nicht etwa in den Gesetzen desselben, denn diese gehören allen Menschen an, sondern in seinem specifischen Ausdruck, in seiner individuellen Bildung, die sich bei Jedem verschieden gestaltet. Was der einzelne Mensch im Unterschiede von den übrigen für sich ist, sagt uns unmittelbar sein Körper in dem Theile, welcher die Seele am nächsten und am deutlichsten

ausdrückt, das ist nicht die Physis im Allgemeinen, sondern die Physiognomie. Die Geniephilosophie entdeckte in

J. C. Lavater,

einem ihrer bewegtesten Anhänger, diese besondere Kunst oder besser gesagt, diese intellectuelle Anschauung, das menschliche Individuum aus seiner Physiognomie zu erkennen, und diese Entdeckung nannte sich Physiognomik. Lavater gründete seine Physiognomik ganz und gar auf die Prämissen der leibnitzischen Philosophie: daß der Mensch Mikrokosmus, daß kein menschliches Individuum dem andern ähnlich, daß der deutlichste Ausdruck eigenthümlicher Individualität der Körper sei. Nun ist vom Körper der deutlichste und seelenvollste Theil das Gesicht, in dessen beiden Brennpunkten, Auge und Mund, sich der Gesammtausdruck des individuellen Seelenlebens concentrirt. „Der Mensch," sagt Lavater, „ist von allen Producten der Erde das allervollkommenste, das allerlebendigste. Jedes Sandkorn ist eine Unermeßlichkeit, jedes Blatt eine Welt, jedes Insect ein Inbegriff von Unbegreiflichkeiten. Und wer will die Zwischenstufen zählen vom Insect bis zum Menschen? In ihm vereinigen sich alle Kräfte der Natur; er ist der Extract der Schöpfung. Aber nimmer wird er in seinem ganzen Umfange anders erkannt werden, als durch seinen Körper, seine Oberfläche. Die Physiognomie ist der redendste, lebendigste Ausdruck seines innern Gefühls, alles dessen, was das sittliche Leben so sehr über das thierische erhöht. Alle Gesichter der Menschen, alle Gestalten, alle Geschöpfe sind nicht nur nach ihren Classen, Geschlechtern, Arten, sondern auch nach ihrer Individualität verschieden. Kein Mensch ist einem andern Menschen vollkommen ähnlich: es ist dies der erste, tiefste, sicherste, unzerstörbarste Grundstein der Physiognomik, daß bei aller Analogie und Gleichförmigkeit der unzähligen menschlichen Gestalten nicht zwei gefunden werden können, die neben einander

geſtellt und genau verglichen, nicht merkbar unterſchieden wären.“ * Die Phyſiognomik, in ihren Hauptſätzen ganz von der Monadenlehre abhängig, gab in der Art, wie ſie Lavater geltend machte, ein höchſt intereſſantes und ausdrucksvolles Zeugniß der Gefühlsphiloſophie, von der ſie angeregt und belebt war. Der poetiſche Begriff einer signatura rerum wurde hier in einer ganz neuen Weiſe auf die menſchliche Seele angewendet, und um dieſe Signatur der Seele zu erkennen, mußten ſich Phantaſie und Verſtand zu einer genialen Anſchauung vereinigen, die der Betrachtungsweiſe dieſer fühlenden Denker vollkommen entſprach. Der Phyſiognomiker hatte ſo viel zu errathen und zu diviniren, er mußte durch Inſtinct und Aperçu den Mangel einer feſten und wiſſenſchaftlichen Grundlage erſetzen. Der Geſichtsausdruck erſchien als das bündigſte Selbſtbekenntniß, welches die Seele ablegen konnte, weit untrüglicher und unfehlbarer, als Rede und Schrift, weil dieſer Ausdruck weit unwillkürlicher, inſtinctiver, und darum mehr naturgemäß war. Man bedurfte nicht mehr der endloſen Autobiographieen, womit ſich die Literatur des Jahrhunderts ermüdet hatte: die Silhouette konnte eine Lebensbeſchreibung erſetzen, der Schattenriß der Geſichtszüge war das ſtumme, aber vielſagende Zeichen der Individualität, die prägnanteſte Signatur der Seele. Was in der Seele dem eigenen Bewußtſein ſelbſt dunkel und verborgen blieb, hatte die Natur für den Schauenden mit unverkennbaren Zügen auf das Antlitz des Individuums geſchrieben: das war die deutlichſte Vorſtellung aller undeutlichen, dunkeln, kleinen Vorſtellungen der Seele, jener Begierden und Leidenſchaften, die im Menſchen geheimnißvoll wirken und das dunkle Ich ausprägen. Darum mußte man hier die deutlichſte Offenbarung des Genies ſuchen, und Lavater war ganz geeignet,

* Lavaters Phyſiognomik. Neue Aufl. der phyſiogn. Fragm. Nr. II. IV. S. 2 und 4.

gerade dieſer Offenbarung, der Phyſiognomie des Genies, mit beſonderem Inſtincte nachzuſpüren. Er hat in ſeinen phyſiognomiſchen Fragmenten das Genie in einer ſo dithyrambiſchen Weiſe beſchrieben, daß wir kaum ein ſprechenderes Zeugniß dafür vorbringen können, wie die Geniedenker ſich das Genie vorſtellten. „Was iſt Genie? Was iſt es nicht? Iſt es bloß Gabe ausnehmender Deutlichkeit in ſeinen Begriffen, iſt es bloß ungewöhnliche Leichtigkeit, zu lernen, zu ſehen, zu vergleichen? Iſt es bloß Talent? Genie iſt Genius. Der Charakter des Genies und aller Werke des Genies iſt Apparition, wie Engelserſcheinung nicht kommt, ſondern daſteht, nicht weggeht, ſondern weg iſt, ſo Werk und Wirkung des Genies. Das Ungelernte, Unentlehnte, Unlernbare, Unentlehnbare, Innig-Eigenthümliche, Unnachahmliche, Göttliche iſt Genie, das Inſpirationsmäßige iſt Genie, heißt bei allen Nationen, zu allen Zeiten Genie, und wird es heißen, ſo lange Menſchen denken, empfinden und reden. Genie blitzt, Genie ſchafft, veranſtaltet nicht, ſchafft, ſowie es ſelbſt nicht veranſtaltet werden kann, ſondern iſt. Unnachahmlichkeit iſt der Charakter des Genies, Momentanität, Offenbarung, Erſcheinung, Gegebenheit: was gegeben wird nicht von Menſchen, ſondern von Gott oder vom Satan.“ „Wenn es wahr iſt, was ich bis dahin immer wahr befunden habe, daß Genie das Genie ſieht, daß Blick Genie iſt, die Seele in den Blick concentrirt, ſo ließe ſich vielleicht ſchon a priori erwarten: hier zeigt ſich das Genie, wenn es ſich irgendwo zeigen muß.“*

Man ſieht deutlich, welche Beziehung zu Leibnitz die Gefühlsphiloſophie einnimmt: das pſychologiſch-Irrationale, welches Leibnitz entdeckt und ſo nachdrücklich geltend gemacht hatte, bildet den Mittelpunkt, um den ſich die Gefühlsdenker bewegen, und den ſie als Genie, Glaube, Religion beſchreiben.

* Lavaters Phyſiognomik. Fragmente. LXII. S. 156 flgd.

Dieſe Beziehung und Abhängigkeit von Leibnitz kannte und anerkannte vielleicht Herder am meiſten, während Jacobi, der mit der leibnitziſchen Philoſophie gründlich genug vertraut war, ſie ſo zu beurtheilen liebte, als ob ſie nur Rationalismus geweſen ſei. Doch hat auch er bekannt, daß er im Begriff der Monaden und der angebornen Ideen ganz auf leibnitziſchem Boden ſtehe.

Fr. H. Jacobi

war, wie Hamann, überzeugt, daß der Grund alles menſchlichen Wiſſens das Glauben, und der Grund des Glaubens allein Offenbarung ſein könne. Er war ſich eben ſo deutlich, wie Hamann, des Gegenſatzes bewußt, der zwiſchen dieſem Standpunkt und der bisherigen Philoſophie exiſtire, aber er vermochte zugleich, was einem Hamann nicht gegeben war, dieſen Gegenſatz beſtimmt und klar zu formuliren. Dies iſt Jacobis große Bedeutung für die Geſchichte der Philoſophie. Er fand den logiſchen Ausdruck gegen die dogmatiſche Philoſophie, ſo wenig er auch ſein eigenes Princip poſitiv ausbilden konnte. Daß er den letzteren Verſuch, der fehlſchlagen mußte, überhaupt unternahm, daß er nicht bloß die Principien der bisherigen Philoſophie auflöſen, ſondern ſelbſt neue legen wollte, das iſt der Nachtheil Jacobis gegenüber von Hamann, der ſich ſo weit mit der Philoſophie nicht einließ. Einen Satz hat Jacobi mit ſiegender Evidenz bewieſen, daß die Verſtandesphiloſophie niemals im Stande ſei, das Urſprüngliche zu faſſen. Sie denkt nach dem Satze des Grundes: ſie begründet eine Erſcheinung durch eine andere, dieſe wieder durch eine andere, zuletzt jede einzelne durch das Ganze. Darum kann ſie im Menſchen niemals eine urſprüngliche, ſelbſtthätige Kraft, alſo nur einen graduellen, aber keinen weſentlichen Unterſchied von den übrigen Dingen entdecken: ſie iſt unfähig, die Perſönlichkeit und Freiheit zu begreifen. Der Verſtand denkt, indem er bedingt; was er denkt, verwandelt er in ein Bedingtes, er urtheilt

nach dem Grundſatze der Identität: daß das Bedingte bedingt ſei, d. h. er erklärt idem per idem. Wie er im Menſchen die Freiheit, ſo muß er in der Welt die Schöpfung, alſo mit einem Worte die ſchaffende Freiheit leugnen, und das Syſtem, welches am klarſten und entſchiedenſten Freiheit und Schöpfung verneint hat, erſcheint daher Jacobi unter allen Syſtemen als der folgerichtigſte Verſtand, der ſeinen Charakter am adäquateſten ausdrückt. Dieſen Verſtand findet er in der Lehre Spinozas. Hier entdeckte Jacobi die auf bloßen Verſtand gegründete Wiſſenſchaft in ihrer reinſten Vollendung. Es iſt nicht unwichtig, den Gang zu verfolgen, der Jacobi zu dieſer Entdeckung geführt hat, die für das Verſtändniß Spinozas folgenreich und für ihn ſelbſt entſcheidend wurde. Er gehörte zu den Geiſtern, die durch Anſchauung geweckt und aufgeklärt ſein wollen, und denen Nichts einleuchtet, was nicht durch wirkliche Anſchauung offenbart werden kann. Sein Naturell widerſprach ſchon dem dogmatiſchen Idealismus, und er begriff bald, warum dieſe Philoſophie, die ſeinem Zeitalter geläufig war, den lebendigen Wahrheitsſinn nicht befriedige. Sie kann das Daſein ſelbſt nicht beweiſen, weil ſie den Urſprung deſſelben, die Kraft, wodurch Daſein entſteht, zu faſſen unvermögend iſt; weil Alles, was ſie beweist, ein Bewieſenes, Abgeleitetes, darum nicht Urſprüngliches iſt. Sie meint, aus einem Begriffe das Daſein Gottes beweiſen zu können, aber was ſie in der That bewieſen hat, iſt nicht die ſchaffende Gottheit, ſondern nur der Inbegriff aller Dinge, d. h. das Ganze, das im Zuſammenhange aller Theile, in der Naturnothwendigkeit oder im Mechanismus beſteht. Jacobi ſuchte einen Beweis von dem göttlichen Daſein, er fand in Mendelsſohns Abhandlung über die Evidenz der metaphyſiſchen Wiſſenſchaften die damals geläufigen Argumente, die im Grunde nichts Anderes vorbrachten, als was dem Principe nach ſchon Carteſius erklärt hatte. Nun war von Leibnitz bemerkt

worden, daß Spinoza den Carteſianismus auf die Spitze getrieben habe, und dieſe Bemerkung war es, welche Jacobi veranlaßte, die Ethik Spinozas gründlich zu ſtudiren.* Hier fand Jacobi, was er ſuchte: das enthüllte Geheimniß des carteſianiſchen Gottes. Carteſius wollte Gott als den Schöpfer der Welt beweiſen; in Wahrheit hatte er Gott als die Einheit aller Dinge, als das Weltganze bewieſen. Dies machte Spinoza klar. Er ſetzte für den Werth des Begriffs den richtigen Ausdruck, indem er Deus sive natura ſagte. Dabei dachte der Spinozismus ſo klar, ſo folgerichtig, mit einer ſolchen mathematiſchen Genauigkeit, daß Jacobi keinen Fehler in dieſer Rechnung der Begriffe zu entdecken wußte. Kein Verſtand, wenn anders er ſich ſelbſt treu bleibt, wenn anders er Nichts als Verſtand ſein will, kann anders denken, als Spinoza gedacht hat. Aber nur er allein unter allen Philoſophen ſeit Plato hat in ſeiner Ethik die Klarheit und den Muth gehabt, die Verſtandesbegriffe ſo zu denken, wie ſie in Wahrheit ſind, und ihnen keine andern Werthe unterzuſchieben, als ſie in Wirklichkeit haben. Nur er allein, und auch nur in ſeiner Ethik, hat gedacht und nicht gewähnt. Jetzt mußte Jacobi ſeine Behauptung ſteigern: die bisherige Philoſophie hat das Daſein Gottes nicht bewieſen, ſie kann es auch nicht beweiſen, und keine Philoſophie kann es, die Nichts als demonſtrative Wiſſenſchaft ſein will. Was von Spinoza gilt, ebendaſſelbe gilt von jedem andern Syſtem, welches die Wahrheit verſtandesmäßig zu beweiſen ſucht. „Auch die leibnitz-wolfiſche Philoſophie führt den unabläſſigen Forſcher zu den Grundſätzen des Spinozismus zurück.“ Auch die Aufklärung, die ſich auf die leibnitz-

* Ueber Jacobis Bildungsgang vgl. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus, ein Geſpräch. Jacobis Werke. Bd. II. S. 178 flgd. Ueber die Veranlaſſung, den Spinoza zu leſen, ebendaſelbſt S. 187 flgd.

wolfiſche Philoſophie gründet, gehört conſequenter Weiſe dem Spinozismus. Was konnte Jacobi wichtiger ſein, als daß der größte Denker dieſer Aufklärung, daß Leſſing wirklich Spinoziſt geweſen ſei, daß er dieſe Lehre nicht bloß im Herzen, ſondern offen bekannt habe? So entſtand jener berühmte Streit zwiſchen Jacobi und Mendelsſohn über Leſſings Spinozismus, woran ſich auch Herder in ſeiner Schrift: „Gott“ betheiligte. Man ſieht, daß die Hauptfrage darin beſtand, welches Verhältniß zu Spinoza Leibnitz einnimmt, der den Rationalismus der deutſchen Aufklärung zu verantworten hat, und hier müſſen wir genau unterſcheiden, wie ſich zu Spinoza und Leibnitz, dieſen beiden Brennpunkten der dogmatiſchen Philoſophie, die verſchiedenen Parteien verhalten, die ſich in jenem Streite berühren. Jacobi verhielt ſich zu Spinoza und Leibnitz entgegengeſetzt, als Mendelsſohn, Leſſing und Herder. Entgegengeſetzt als Mendelsſohn: denn dieſer identificirte und vermiſchte Beide in den Punkten, wo ſie als Gegenfüßler erſcheinen, wie in den Begriffen von Gott, Welt, Seele; während ſie Jacobi da zuſammenfaßte, wo ſie wirklich eine gemeinſame Baſis haben, nämlich in der Annahme einer rationellen Gotteserkenntniß und in der determiniſtiſchen Auffaſſung der menſchlichen Freiheit. Entgegengeſetzt als Leſſing: denn dieſer unterſchied Leibnitzen genau von Spinoza, während Jacobi Beide identificirte. Entgegengeſetzt endlich als Herder: denn dieſer identificirte Beide ſo, daß er den Spinoza dem Leibnitz ähnlich machte; während Jacobi ſie ſo identificirte, daß er den Leibnitz in den Spinoza zurücküberſetzte. Dieſe Geſichtspunkte muß man ſich klar machen, um zwiſchen den ſtreitenden Parteien ein richtiges Urtheil zu fällen. Jacobi, der die leibnitz-wolfiſche Philoſophie auf den Spinozismus zurückführte, konnte leicht Leſſing, den leibnitziſchen Denker, für einen Spinoziſten ausgeben; ja er durfte ſich, nachdem er einmal den Unterſchied zwiſchen Leibnitz und Spinoza im Principe ausgelöſcht hatte, über Leſſings

Spinozismus täuschen. Lessing allein hätte ihn widerlegen können. Seine wirklichen Gegner vermochten es nicht, weil sie den Spinoza nicht kannten, weil sie auf derselben falschen Fährte bemüht waren, den Spinoza mit Leibnitz auszugleichen. Mendelssohn hatte niemals den Text der Ethik gesehen, geschweige gelesen, er wußte nicht einmal, daß es die Ethik war, welche Ludwig Meyer nach dem Tode Spinozas herausgegeben; und man darf dreist behaupten, daß Herder bei seiner phantasirenden Denkweise nicht vermochte, die Ethik wirklich zu studiren. In seinem „Gott" dichtete sich Herder einen Spinozismus, der eben so falsch war, als welchen Mendelssohn in seinen „Morgenstunden" unter dem Namen eines geläuterten Pantheismus zu Tage gefördert hatte. Herders poetischer und Mendelssohns logischer Verstand begegneten sich darin, daß sie Beide den Spinozismus auf dieselbe Weise verfehlten. Ich sage, Jacobi konnte sich über Lessings Spinozismus täuschen, weil er sich über den Unterschied zwischen Spinoza und Leibnitz wirklich getäuscht hat. Wenn auch seine Kenntniß Spinozas genauer war, als die der Andern, so war sie doch lange noch nicht die sicherste. So hat Jacobi z. B. entschieden Unrecht, wenn er meint, Spinoza hätte die Endursachen in dem Sinne auch annehmen können, in welchem sie Leibnitz behauptet habe.* Dies würde Spinoza niemals vermocht haben. Und was Lessing betrifft, so war sein Gespräch mit Jacobi, welches der Letztere als Beweis des lessingschen Spinozismus erzählt, zwar ohne allen Zweifel echt, aber es hat gewiß nicht das Ansehen eines Documents, das ihm Jacobi geben wollte. Denn Lessing hat das ganze Gespräch mehr im Charakter der Laune, als des wirklichen Ernstes behandelt. Er hat den Jacobi reden und ihm Behauptungen hingehen lassen, von deren Gegen-

* Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn. S. 24—26. Jac. Ges. Werke. Bd. IV. S. 67.

theil er überzeugt war und überzeugt sein mußte, weil er dieses Gegentheil selbst bewiesen hatte. Davon aber sagt er dem Andern Nichts. So hatte Lessing dem Mendelssohn brieflich bewiesen, daß Spinoza und Leibnitz wohl in dem Worte Harmonie übereinstimmen können, daß aber der Sinn dieses Wortes bei Leibnitz ein ganz anderer sei, als bei Spinoza. Nun beruft sich Jacobi auf diesen von Mendelssohn öffentlich geführten Beweis, daß die harmonia praestabilita schon im Spinoza stehe, und Lessing sagt ihm Nichts davon, daß er eben diesen öffentlichen Beweis privatim widerlegt habe.* Dies ist doch der sicherste Beweis, daß es mit jenem Leibnitz=Spinoza wohl dem Jacobi, aber gewiß nicht Lessing Ernst war. Und diese Gleichung bildet den Hauptpunkt des Gesprächs, den Mendelssohn sehr leicht hätte zerstören können, wenn er an diesem Punkte nicht selbst festgehalten hätte. Er hätte dem Jacobi schriftlich beweisen können, daß Lessing über das Verhältniß von Spinoza und Leibnitz anders dachte, als er in jenem Gespräch die Miene annimmt, aber er hätte freilich mit diesem Zeugniß sich selbst widerlegt. Was sonst Lessing gegen die Willensfreiheit einwendet, das sagt er fast mit Leibnitzens eigenen Worten. Auch das Ἓν καὶ πᾶν, zu dem er sich bekennt, durfte in einem gewissen Verstande auch Leibnitz annehmen, der ja in allen Wesen das Stufenreich der einen formgebenden und vorstellenden Kraft sah. Das Gesetz der Analogie aller Wesen, welches Leibnitz mit so vielem Nachdruck behauptet, ist zugleich das Gesetz ihrer Einmüthigkeit, und warum sollte dieser Alles in sich fassende Begriff nicht auch Ἓν καὶ πᾶν heißen? Dazu kommt, was wir schon früher gezeigt haben: daß Lessing wirklich in Rücksicht des Pantheismus von Leibnitz abwich, indem er das Wesen Gottes zwar nicht weniger persönlich, als Leibnitz, aber concreter als dieser begreifen wollte. Die Vorstellung der

* Lessings sämmtl. Werke. Lit. Nachlaß. Bd. XI. S. 112.

göttlichen Weisheit und Vorsehung, die er mit Leibnitz bejahte, hinderte Lessing nicht, die Welt oder die Wirklichkeit der Dinge in Gott zu denken. Seine Speculationen über die Gottmenschheit und Trinität machten Lessing zu einem leibnitzischen Pantheisten. Daß Leibnitz, der die Gottmenschheit und Trinität über die Vernunft setzte, dem Pantheismus abgeneigt blieb, war eben so natürlich und consequent, als daß Lessing, der sie der Vernunft gleich setzen wollte, dem Pantheismus zustrebte. Denn noch hat Niemand über diese Mysterien philosophirt und versucht, sie in Vernunftwahrheiten zu verwandeln, ohne den Pantheismus zu berühren, ohne den Vorwurf dieser Ketzerei von der rechtgläubigen Seite zu erfahren. Aber dieser Pantheismus machte Lessing nicht ohne Weiteres zum Anhänger Spinozas, der nach seinen Begriffen die Gottmenschheit für absolut vernunftwidrig erklärte. Ein anderer Pantheismus ist derjenige, welcher die Gottmenschheit begreift; ein anderer, welcher sie leugnet. Jenen suchte Lessing, diesen hatte Spinoza. Jacobis Scharfblick entdeckte mit Recht Lessings Pantheismus gerade in den Sätzen der Erziehung des Menschengeschlechts, welche die göttliche Dreieinigkeit beweisen und als vernunftgemäß darstellen wollten. Daß aber Jacobi in diese Sätze den Spinozismus hineinlas, dem Gott Vater die natura naturans, dem Gott Sohn die natura naturata als Realwerth unterschob, und erst damit die lessingschen Begriffe vollkommen aufgeklärt haben wollte, war eben Jacobis fixe Idee, der sich keinen andern Pantheismus vorstellen konnte, als denjenigen Spinozas.*

Es ist für Jacobi ausgemacht, daß der Verstand, weil er nur vom Bedingten zum Bedingten fortschreitet, das Dasein Gottes nicht zu beweisen vermag. Entweder giebt er einen falschen

* Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. Seite 41 flgd. Ges. Werke. Bd. IV. S. 87 flgd.

Beweis, oder er verneint das Daſein Gottes, wie Spinoza, indem er an deſſen Stelle das Ganze, die Welt, ſetzt. Eben ſo wenig kann der Verſtand, weil er nur von Begriff zu Begriff, von Vorſtellung zu Vorſtellung fortſchreitet, das Daſein der Dinge beweiſen. Er muß an die Stelle der Dinge unſere Empfindungen und Vorſtellungen, an die Stelle des objectiven Daſeins die Beſtimmungen unſeres ſubjectiven ſetzen. Der conſequente Verſtand verwandelt die Dinge in Vorſtellungen, und das Daſein Gottes in ein Chaos, welches ſo gut als Nichts iſt; er führt in der erſten Richtung zum Idealismus, in der andern zum Nihilismus. Alſo kann der Verſtand, oder was daſſelbe heißt, die Philoſophie, die ſich auf ihn gründet, weder das überſinnliche noch das ſinnliche Daſein, alſo überhaupt nicht das Daſein beweiſen, und da die Kraft zu beweiſen dem Verſtande ausſchließlich angehört, ſo folgt, daß ſich das Daſein als ſolches überhaupt nicht beweiſen läßt. Beweiſen können wir nur das Bedingte, alſo Nichts, was unbedingt und urſprünglich iſt, wie Gott, die Perſönlichkeit, die Freiheit; und von dem Bedingten können wir nur die Vorſtellung, aber nicht das Daſein beweiſen. Und dennoch leugnen wir das Daſein nicht, ſo wenig wir im Stande ſind, es zu demonſtriren. Wir ſind im Grunde der Seele von unſerm Daſein, wie von dem Daſein außer uns überzeugt, ſo wenig wir dieſe Ueberzeugung auf Beweiſe gründen oder durch Beweiſe bekräftigen können. Alſo es giebt in uns eine Gewißheit der Exiſtenz: wie iſt ſie möglich? frägt Jacobi und antwortet: durch den Glauben allein, da ſie durch Wiſſen nicht möglich iſt. Dieſer Glaube muß allem Wiſſen in uns vorangehen, da er niemals daraus hervorgehen kann. „Wir werden Alle im Glauben geboren," ſchrieb Jacobi an Mendelsſohn, „und müſſen im Glauben bleiben, wie wir Alle in Geſellſchaft geboren werden und in Geſellſchaft bleiben müſſen. Durch den Glauben wiſſen wir, daß wir einen Körper haben, und daß außer uns

andere Körper und andere denkende Weſen vorhanden ſind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unſern Körper, ſo oder anders beſchaffen; und indem wir ihn ſo oder anders beſchaffen fühlen, werden wir nicht allein ſeine Veränderungen, ſondern noch etwas ganz verſchiedenes, das weder bloß Empfindung, noch Gedanke iſt, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns ſelbſt gewahr werden, denn ohne Du iſt das Ich unmöglich."*

Das jacobiſche Glaubensprincip iſt zunächſt kein religiöſes, ſondern ein realiſtiſches: es iſt das natürliche Gegengewicht gegen den Idealismus des Verſtandes. So macht es Jacobi in ſeinen Briefen an Mendelsſohn über die Lehre Spinozas geltend. Dieſer Glaube ſichert unſern Vorſtellungen die Objectivität, bewirkt, daß ſie uns für Beſtimmungen der Dinge gelten, während ſie ſonſt nur unſere eigenen Selbſtbeſtimmungen wären. Darin iſt Jacobi, wie Hamann, ganz mit Hume einverſtanden, daß er den ſinnlichen Glauben aller menſchlichen Erkenntniß zu Grunde legt. Und der Grund dieſes Glaubens? Was iſt der Grund davon, daß mir die Thatſache eines fremden Daſeins ſo klar einleuchtet, daß ich derſelben vollkommen gewiß bin, und kein Skepticismus der Welt im Stande iſt, mir dieſe Gewißheit zu rauben? Was macht meine ſinnliche Empfindung zur Wahrnehmung im buchſtäblichen Sinne des Worts? Zur Wahrnehmung, d. h. daß ich meine Empfindung und Vorſtellung nicht bloß für Schein und Modification meiner ſelbſt, ſondern für wahr nehme: für die wirkliche Erſcheinung eines Gegenſtandes. „Wir haben Nichts," ſagt Jacobi, „worauf unſer Urtheil ſich ſtützen kann, als die Sache ſelbſt, Nichts als das Factum, daß

* Briefe über die Lehre des Spinoza. S. 162 flgd. Bd. IV. S. 210. Vgl. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Geſ. Werke. Bd. II. S. 155 flgd.

die Dinge wirklich vor uns ſtehen. Können wir uns mit einem ſchicklichern Worte, als dem Worte Offenbarung, hierüber ausdrücken? Daß dieſe Offenbarung eine wahrhaft wunderbare genannt zu werden verdiene, folgt von ſelbſt. Wir haben ja für das Daſein an ſich eines Dinges außer uns gar keinen Beweis, als das Daſein dieſes Dinges ſelbſt, und müſſen es ſchlechterdings unbegreiflich finden, daß wir ein ſolches Daſein gewahr werden können. Nun behaupten wir aber demohnerachtet, daß wir es gewahr werden; behaupten mit der vollkommenſten Ueberzeugung, daß Dinge wirklich außer uns vorhanden ſind. Ich frage: worauf ſtützt ſich dieſe Ueberzeugung? In der That auf Nichts, als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können."* So führt der ſinnliche Glaube nothwendig zum Offenbarungsglauben, ja er kann nur kraft des letztern beſtehen. Aber ein Daſein, welches offenbar iſt, ſetzt ein Daſein voraus, welches offenbar macht, eine Kraft, wodurch Daſein entſteht, eine ſchöpferiſche Kraft, die nur Geiſt, eine Urſache alles Daſeins, die nur Gott ſein kann. „Das All der Weſen," ſagt Jacobi, muß durch Etwas geeinigt ſein, und Nichts iſt wahrhaft Etwas, als der Geiſt." „Von daher weht Freiheit die Seele an, und die Gefilde der Unſterblichkeit thun ſich auf!"** Unſer ſinnlicher Glaube iſt nothwendig Offenbarungsglaube, und dieſer nothwendig Gottesglaube oder Religion. Wie der ſinnliche Glaube das natürliche Gegengewicht gegen den Idealismus, ſo bildet der Gottesglaube das natürliche Gegengewicht gegen den Nihilismus der Verſtandesphiloſophie. Dieſer Glaube iſt Natur, nicht willkürliches Zeichen und Buchſtabe: er iſt das ungeſchriebene

* David Hume über den Glauben, ein Geſpräch. Bd. II. S. 165 flgd.

** Ebendaſelbſt. S. 274, 284 flgd.

Geſetz des menſchlichen Herzens, das wir befolgen, ſelbſt wenn wir es leugnen. Kein Idealiſt kann ſich wirklich überreden, es gebe außer ihm keine Dinge; kein Atheiſt ſich wirklich überreden, es gebe außer den Dingen keinen Gott. Sein Herz *glaubt*, was ſein Verſtand leuguet. Dieſen Glauben nannte Jacobi in ſeinem Geſpräch über Hume „das offenbarende Vermögen in uns, *den Sinn*, das Vermögen der Wahrnehmung überhaupt," dieſen Sinn nannte er ſpäter in der Einleitung zu ſeinen ſämmtlichen philoſophiſchen Schriften *Gefühl* oder *Vernunft*.* Abgeſondert von dieſem Gefühle, welches die Wurzel unſerer Erkenntniß bildet, kann der menſchliche Verſtand nicht Dinge, ſondern nur *Gedankendinge*, nicht Gott als den lebendigen Urſprung alles Daſeins, ſondern nur *Natur* als den *mechaniſchen* Zuſammenhang des Ganzen begreifen. Idealismus und Nihilismus ſind daher die weſenloſen Syſteme, welche der Verſtand für ſich findet, wenn er nur für ſich denkt. Sein höchſter Begriff iſt der Satz des Grundes, das „principium compositionis," welches nur Mechanismus anerkennt, alſo Freiheit, Perſönlichkeit, Gottheit nothwendig von ſich ausſchließt und conſequenter Weiſe leuguet. Den Begriff der *Urſache*, des Urſprünglichen, der freien Wirkſamkeit kann der Verſtand nicht faſſen, weil Urſprüngliches innerhalb ſeiner bedingten Vorſtellungen nirgends getroffen wird. Aber in dem Gefühle ſeiner eigenen Urſprünglichkeit, in ſeiner ſelbſtthätigen Erfahrung, wird dem Menſchen die Gewißheit, daß es ein *Urſächliches* in der Welt giebt, alſo eine Urſache der Welt geben müſſe. Von dieſem Gefühle beſeelt, denkt der

* *Einleitung in ſämmtliche philoſophiſche Schriften.* Bd. II. S. 60 flgd. Es iſt zu bemerken, daß Jacobi erſt hier ſeinen Standpunkt als *Gefühlsphiloſophie* bezeichnet, daß er hier die *Vernunft* in das urſprüngliche Gefühl ſetzt, während er früher, wie in dem Geſpräch über *Hume*, die Vernunft nicht weſentlich vom Verſtande unterſchieden hatte.

menſchliche Geiſt nach einem höhern Princip, als dem Verſtandesſatze der Identität und des Grundes, er findet in ſeiner eigenen Selbſtthätigkeit das „principium generationis“, das nicht vom Theil zum Ganzen, ſondern von dem lebendigen Daſein zum Urſprunge alles Lebens, zu Gott als dem abſolut Lebendigen, von der menſchlichen Freiheit zur göttlichen Vorſehung leitet.* Giebt es keine Freiheit, ſo giebt es nur Mechanismus und Fatum, ſo iſt die „fataliſtiſche“ Weltanſchauung Spinozas die einzig mögliche. Giebt es Freiheit im Menſchen, ſo giebt es Vorſehung in der Welt, denn Freiheit und Vorſehung ſind unzertrennlich mit dem Vernunftgefühle verbunden.** Wenn man gewöhnlich ſagt, Jacobi habe der Philoſophie den Glauben, dem Verſtande das Gefühl entgegengeſetzt, ſo erklärt dieſe vieldeutige Formel Nichts von der Eigenthümlichkeit des jacobiſchen Standpunktes, und es wird damit namentlich die Entdeckung nicht bezeichnet, welche in Jacobi die Gefühlsphiloſophie gemacht und gegen den Dogmatismus ſiegreich behauptet hat. Giebt es im Menſchen ein urſprüngliches Vermögen, worin ſich der Menſch nicht dem Grade, ſondern dem Weſen nach von allen übrigen Geſchöpfen unterſcheidet: ſo hatte vor Jacobi die Philoſophie dieſe Thatſache nicht zu entdecken, nicht zu erklären vermocht, wenn wir nicht etwa mit Jacobi die platoniſche Ideenlehre mit ihren tiefſinnigen Mythen vom Urſprunge der menſchlichen Seele ausnehmen wollen. Entweder ſah die Philoſophie im Menſchen Nichts als ein Glied im mechaniſchen Naturzuſammenhange, als einen Theil des natürlichen Weltalls, und mußte ihm unter dieſem Geſichtspunkte alle Urſprünglichkeit und Freiheit abſprechen. Oder ſie dachte den Menſchen als ein Glied

* David Hume über den Glauben. Geſ. Werke. Bd. II. S. 199 flgd.

** Ueber die Unzertrennlichkeit der Freiheit und Vorſehung von dem Begriffe der Vernunft. Bd. II. S. 313 flgd.

in der Stufenordnung der Natur, und konnte unter dieſem Geſichtspunkte zwar die menſchliche Urſprünglichkeit, aber nicht im abſoluten, ſondern nur im relativen und graduellen Unterſchiede von den übrigen Weſen behaupten. Entweder galt der Menſch für einen Modus, wie bei Spinoza, oder für eine Monade von höherer Potenz, wie bei Leibnitz. In beiden Fällen iſt der Menſch nur dem Grade nach von den Naturweſen unterſchieden, und mit den Thieren verglichen, nur eine höhere Thiergattung. In beiden Fällen iſt der Menſch ein Ding unter Dingen. Und weil hierin beide Syſteme übereinſtimmen, darum beurtheilt ſie Jacobi unter demſelben Geſichtspunkt und erklärt Leibnitz ſo gut als Spinoza für einen bloßen Naturaliſten. Wenn es nun im Menſchen Etwas giebt, das in der ganzen Natur, in allen andern Weſen nichts Analoges findet: ſo iſt damit die menſchliche Urſprünglichkeit in ihrem abſoluten, unvergleichlichen Unterſchiede von allen andern Weſen bewieſen, ſo iſt damit Leibnitz ſo gut als Spinoza und die Verſtandesphiloſophie überhaupt widerlegt. Dieſes Etwas kann nicht der Verſtand ſein, denn ein Analogon des Verſtandes haben auch die Thiere, auch nicht die Vernunft im Sinne der dogmatiſchen Philoſophie, denn dieſe ſogenannte Vernunft iſt vom Verſtande nicht weſentlich unterſchieden; der Verſtand macht aus den ſinnlichen Vorſtellungen Begriffe, die Vernunft bildet aus dieſen Begriffen Urtheile und Schlüſſe: ſie entſpringt mithin aus der Sinnlichkeit, als aus ihrer Wurzel, und was ſie entwickelt, kann daher nur ſinnlicher Natur ſein. Aus Sinnlichem kann nur Sinnliches hervorgehen. Und wie ſich die menſchlichen Sinne nur dem Grade nach von den thieriſchen unterſcheiden, ſo beſteht auch zwiſchen dem menſchlichen Verſtande, der ſich auf Sinnlichkeit gründet, und dem thieriſchen keine abſolute Differenz. Aber dieſe Differenz beſteht, wenn es im Menſchen ein Vermögen des Ueberſinnlichen giebt, welches die demonſtrative Vernunft niemals ſein oder werden kann, welches lediglich in der fühlenden

Vernunft beſteht.* Daß in der That ein ſolches Vermögen des Ueberſinnlichen in der menſchlichen Seele exiſtirt, beweist die Thatſache der Religion, wodurch ſich der Menſch ahnend, fühlend, erkennend zu dem Ewigen erhebt, die Thatſache der Freiheit, kraft deren der Menſch ſchlechthiniger Anfangspunkt ſeiner Handlungen ſein kann. Wäre er nur ein höheres Thier, ſo wäre die Religion wie die Freiheit, der Gottesglaube wie das Selbſtgefühl ſchlechterdings unmöglich. Wären ſie unmöglich, wie könnten ſie ſein, wie könnten ſie ſelbſt in verkümmerter Geſtalt exiſtiren? Die Verſtandesphiloſophie vermochte nicht, dieſe Thatſachen zu erklären; deßhalb war ſie gezwungen, wenn ſie conſequent ſein wollte, dieſelben zu verneinen. An die Stelle Gottes ſetzte ſie die Natur, d. h. den Mechanismus der Kräfte; an die Stelle der Freiheit die Naturbeſtimmung, d. h. den Mechanismus der Triebe. Ihre Gotteslehre war naturaliſtiſch; ihre Moral determiniſtiſch. Natürliche Gotteslehre iſt für Jacobi äqual „Atheismus“; determiniſtiſche Moral iſt äqual „Fatalismus“. Dahin führt offen genug die Lehre Spinozas; eben dahin führt zwar weniger offen, aber nicht weniger nothwendig die leibnitz-wolfiſche Philoſophie und überhaupt jeder folgerichtige Rationalismus.** Die Reflexion kann den Glauben nicht machen; der Verſtand, ſei er auch noch ſo klar und deutlich, kann die Thatſache der Religion nicht erzeugen und hat ſie niemals erzeugt; wenn dieſe Thatſache möglich iſt, ſo muß ſie vor dem Verſtande beſtehen, da ſie durch ihn nicht entſtehen kann. Es muß daher im Menſchen eine urſprüngliche Wahrnehmung des Ueberſinnlichen geben, wodurch wir uns dem Weſen nach vom Thier unterſcheiden, wodurch wir im eminenten Sinne menſchlich ſind. Hier oder

* Einleitung in ſämmtl. philoſ. Schriften. Werke Bd. II. S. 7, 8.

** Briefe über die Lehre des Spinoza. Werke. Bd. IV. 1. Abth. S. 216 flgd. Nr. I., III., IV.

nirgends muß das Weſen des Menſchen entdeckt werden. Dieſe Entdeckung, welche den Horizont der dogmatiſchen Philoſophie überſteigt, hat Jacobi gemacht oder zu machen geſucht, und in dieſer Richtung erſcheint er als der unmittelbare Vorgänger Kants, der den Punkt traf, welchen Jacobi nur ſuchte.* Denn Kant entdeckte, um die Erkenntniß zu erklären, alſo im Intereſſe der neu zu begründenden Philoſophie, ſolche Kräfte in der menſchlichen Seele, die urſprünglich ſein müſſen und den Menſchen nicht dem Grade, ſondern dem Weſen nach von der Natur unterſcheiden. Hierin ſtimmen Jacobi und Kant überein, allein Jacobi behauptet mit unmittelbarer Gewißheit als einen Glaubensſatz, was Kant durch eine tiefſinnige und genaue Unterſuchung analyſirt und durch eine höhere Logik, als die bisherige geweſen war, feſtſtellt. Der dogmatiſchen Philoſophie ſetzt Kant einen höhern philoſophiſchen Geſichtspunkt, Jacobi ein höheres menſchliches Selbſtgefühl entgegen; Beide zeigen den dogmatiſchen Denkern die Thatſache, welche noch unerklärt iſt, obwohl ſie in lebendiger Wirklichkeit exiſtirt, aber Kant verhält ſich zu dieſer, dem dogmatiſchen Verſtande überlegenen Thatſache beweiſend, Jacobi dagegen, um ſeinen eigenen Ausdruck zu brauchen, nur „weiſend". Er weist darauf hin: ſein Gefühl iſt ein Fingerzeig, gerichtet auf das thatſächlich-Ueberſinnliche im Menſchen, auf jene Gegend der Seele, welche im Schatten der Philoſophie liegt, die nicht auf den Höhen des Verſtandes, ſondern in der Tiefe des Gemüthes, im Grunde des Lebens allein entdeckt werden kann. Ohne eine urſprüngliche Wahrnehmung des Ueberſinnlichen in unſerer Seele, ohne unmittelbare Offenbarung und Offenbarungsglauben giebt es keine Religion und kein poſitives, lebendiges Wiſſen. Entweder alſo muß die Religion an der Quelle des menſchlichen Lebens, an der Wurzel des Geiſtes entdeckt, oder ſie kann überhaupt

* Vgl. Bd. I. dieſes Werks. Abth. 2. Vorleſ. XIX. S. 325.

nicht entdeckt, überhaupt nicht erklärt werden. Von diesem Punkte aus hat Jacobi unaufhörlich die Philosophie und den Rationalismus als solchen bekämpft. Er ist in dieser Position, wie in seinem negativen Verhalten gegen Philosophie und Vernunftreligion stets derselbe geblieben, und konnte deßhalb mit Recht die Einleitung in seine philosophischen Schriften mit den Worten schließen: „ich ende wie ich begann!“* Gegen die Möglichkeit der Vernunftreligion zeugt in den Augen Jacobis die Geschichte und die Natur. Die Geschichte: denn niemals ist in der Welt eine Religion durch Vernunftschlüsse gemacht oder auf Vernunftgründe hin geglaubt worden. Die Natur: denn die Vernunft ist verwandt mit dem Verstande, der menschliche Verstand ist verwandt mit dem thierischen; gäbe es nun eine Vernunftreligion, so müßte sich auch in den Thieren ein Analogon der Religion finden, weil sie ein Analogon der Vernunft haben. Aber es giebt in der Thierseele auch nicht ein leises Gefühl, auch nicht einen dumpfen Instinct des Uebersinnlichen, also Nichts, was der Religion vergleichbar wäre. Diese Thatsache beweist, daß die Religion niemals auf Vernunft gegründet werden kann, daß also die Religion, wenn sie ist, der Vernunft vorausgehn, daß Wissenschaft und Erkenntniß vielmehr auf die Religion gegründet werden müsse. Religion und Philosophie, so habe ich mich an einem andern Orte ausgedrückt, verhalten sich im Verstande Jacobis ähnlich wie Natur und Physik. So wenig die Physik Natur machen kann, so wenig ist jemals die Philosophie im Stande, Religion zu machen. So wenig jemals die Physik, und wäre sie bis auf den letzten Punkt vollendet, die Natur überflüssig machen oder ersetzen kann, so wenig kann jemals die Philosophie, und wäre sie auf dem höchsten Gipfel der Aufklärung, die Religion überflüssig machen oder ersetzen. Jacobi dachte so: der wahre

* Einleitung in sämmtl. philos. Schriften. Bd. II. S. 123.

Theismus ist nur durch Glauben und nie durch Begriffe gegeben; der wahre Theismus ist keine logische, sondern eine fromme Vorstellung, er ist das lebendige Verhältniß kindlicher Liebe, herzlicher Ergebung, innigen Vertrauens: der unbedingte, ursprüngliche Glaube an eine väterliche, liebevolle, erlösende Weltregierung: ein Glaube, der durch kein Verstandessystem begründet, noch weniger erzeugt, noch weniger ersetzt werden kann. Dieser Theismus lebt, er läßt sich nicht in ein bündiges Raisonnement, in eine schulgerechte Conclusion bringen, denn Liebe, Hingebung, Erlösung lassen sich nicht logisch beweisen. Darum fehlt in jedem philosophirenden Theismus das wahrhaft Religiöse, und man muß unklar denken oder empfinden, um diesen Mangel, dem religiösen Gemüthe so fühlbar, nicht zu merken, um sich durch ein gleichlautendes Wort über diesen Mangel täuschen zu lassen. So fühle ich, sagte sich Jacobi, und ich kann nicht anders als so fühlen; so denken die Systeme der Philosophie, und wenn sie Recht hätten, wäre mein Gefühl unmöglich.* Vergleichen wir Jacobi mit den Philosophen, die ihm vorausgehen, so erhebt er sich ohne Zweifel über deren Gesichtskreis: er hält ihnen das Gewicht einer Thatsache entgegen, welche der dogmatische Verstand entweder verneinen mußte oder wenigstens nicht erklären konnte; er fühlt Mehr, als jene begreifen. Wie Leibnitz die Thatsache des Lebens in der Natur und der Selbstbewegung in den Körpern dem Carteſius, wie er die Thatsache der Individualität dem Spinoza entgegengehalten hatte, so hält Jacobi die Thatsache der Religion, die Thatsache des Uebersinnlichen im Menschen der Philosophie überhaupt entgegen. Wie Carteſius und Spinoza der leibnitzischen Philosophie untergeordnet sind, weil diese höhere Thatsachen betrachtet und erklärt, so muß sich aus demselben Grunde die dogmatische Philosophie dem Standpunkte

* Vgl. meine Vertheidigungsschriften. I. S. 47 flgd. (Mannh. 1854).

Jacobis unterwerfen. Dieſe Bedeutung Jacobis müſſen wir um ſo mehr hervorheben, weil ſie bis jetzt zu wenig erkannt und nie deutlich genug bezeichnet worden iſt. Vergleichen wir dagegen Jacobi mit den Philoſophen, die ihm nachfolgen, ſo macht er erſt in der Form des Gefühls geltend, was jene in die Form der Erkenntniß zu erheben ſuchen. Zu den dogmatiſchen Denkern verhält ſich Jacobi wie das religiöſe Gefühl zu dem bloßen Verſtande, zu den kritiſchen Denkern verhält er ſich wie das bloße Gefühl zu dem überlegenen Verſtande, der die Tiefe der menſchlichen Seele durchſchaut und die Thatſachen des Gefühls einſieht. Ehe aus der dogmatiſchen Philoſophie, welche die Erkenntniß vom Weſen der Dinge iſt, die kritiſche Philoſophie oder die menſchliche Selbſterkenntniß hervorgehen konnte, mußte das menſchliche Selbſtgefühl gleichſam als mittlerer Durchgangspunkt hervortreten, und dieſen Durchgangspunkt eben bezeichnet Jacobi. Er ſelbſt iſt noch nicht kritiſch, ſondern er macht nur die Kriſis, die von dem Werdedrang des neuen Princips beſeelt iſt. Alles Neue in der Geſchichte der Menſchheit behauptet ſich zuerſt als ein unmittelbar Gewiſſes, bevor es als ein Bewußtes entſchieden wird: ſo macht Jacobi das Weſen des Menſchen mit der Unmittelbarkeit des Gefühls geltend, bevor es Kant durch die Kritik der Vernunft erleuchtet; und ſo verhält ſich überhaupt die Gefühlsphiloſophie zur kritiſchen.

Dieſes Verhältniß macht Jacobi ſelbſt durch ſein eigenes Beiſpiel ſehr deutlich. Denn gegenüber den dogmatiſchen Denkern zeigt er ſich als das überlegene Bewußtſein, welches die vorhandenen Syſteme der Philoſophie wohl begreift und beſonders ihre Mängel gründlich einſieht und ſcharf hervorhebt; den kritiſchen Denkern gegenüber erſcheint Jacobi als der untergeordnete Kopf, der nicht im Stande iſt, dem höhern Geſichtspunkte nachzukommen. Jacobi hat wohl den Spinoza, aber niemals den Kant verſtanden. So Recht hatte Leibnitz, wenn er ſagte: daß in dem

Vollkommenen das Unvollkommene immer deutlich, in dem Unvollkommenen das Vollkommene immer undeutlich vorgestellt werde. Die Wahrheit dieses tiefsinnigen Satzes springt in die Augen, wenn wir Jacobi mit Mendelssohn vergleichen. In dem Streite Beider kam der Gegensatz zwischen der Verstandes- und der Gefühlsphilosophie zum Vorschein. Mendelssohn vertheidigte den Theismus der Aufklärung, Jacobi den Theismus des Gefühls. Und wie man auch über die beiden Persönlichkeiten denke, so wird doch jeder Unbefangene begreifen müssen, daß Mendelssohn über den Standpunkt seines Gegners vollkommen im Unklaren, Jacobi dagegen über Mendelssohn vollkommen im Klaren war; daß der Verstandesphilosoph den Gefühlsphilosophen sehr undeutlich, dieser jenen sehr deutlich vorstellte. Darum klagt auch Mendelssohn unaufhörlich, daß er Jacobi *nicht* verstehe, und er verstand ihn wirklich nicht; Jacobi sagt nie, daß ihm sein Gegner unverständlich sei. Abgesehen übrigens von dieser Verschiedenheit ihrer Gesichtspunkte lassen sich die beiden Gegner gut mit einander vergleichen. Mendelssohn verhält sich zur Verstandesaufklärung ähnlich wie Jacobi zur Gefühlsphilosophie. Jener möchte Glauben und Wissenschaft in Moral, dieser Moral und Wissenschaft in Glauben verwandeln. Beide sind keine Systematiker, keine strengen und methodischen, sondern rednerische Schriftsteller, beide sind schöngeistige Talente, welche ihre philosophischen Gesichtspunkte ästhetisch ausstellen und in der Art akademischer Belletristen behandeln; beide sind von einförmigem Inhalte, und sie werden nicht müde, diesen einförmigen Inhalt zu wiederholen. Gott und Unsterblichkeit sind die Begriffe, welche Mendelssohn von allen Seiten beleuchtet, die er bis auf die Neige ausbeutet; Glaube und Offenbarung sind die beiden festen Punkte, von denen Jacobi ausgeht, um immer eben dahin wieder zurückzukehren. So ist auch ihre Beurtheilung der philosophischen Systeme eintönig und nivellirend. Mendelssohn erschienen Spinoza und Leibnitz gleich

Wolf; Jacobi erſchienen Leibnitz und Wolf gleich Spinoza. Und in der feſten Annahme, daß alle rationelle Erkenntniß auf Spinozismus hinauskommen müſſe, daß Spinoza der conſequenteſte aller Rationaliſten geweſen ſei, hat Jacobi dieſes Urtheil über alle Syſteme ſeit Ariſtoteles ausgedehnt. Leibnitz, Wolf und Leſſing ſetzte er gleich Spinoza, und er verſuchte daſſelbe mit Kant, Fichte und Schelling, bis endlich der Letztere, der Spinoza und Leibnitz eben ſo gut zu unterſcheiden, als zu verbinden wußte, dieſer gleichmachenden Kritik in ſeinem Denkmale Jacobis ein grauſames, aber nicht ungerechtes Ende ſetzte. Jacobi hatte ſo lange das Einerlei ſeiner Gedanken wiederholt, er war bei den unbeweglichen Vorſtellungen von Glaube und Offenbarung ſo unbeweglich ſtehen geblieben, nachdem ſich die Philoſophie ſchon längſt derſelben bemächtigt hatte, daß ihm Schelling zuletzt vorwerfen durfte, er ſei langweilig geworden, und es ſei endlich Zeit, daß ſein „Geurgel" aufhöre.* Jacobi erfuhr durch Schelling ein ähnliches Schickſal, als Mendelsſohn durch ihn erfahren hatte. Er war, um leibnitziſch zu reden, Mendelsſohn gegenüber die höhere, Schelling gegenüber die niedere Monade, die dort deutlich vorſtellte, während ſie ſelbſt undeutlich vorgeſtellt wurde, hier dagegen undeutlich vorſtellte, während ſie ſelbſt deutlich vorgeſtellt wurde. Nachdem Jacobi den Pantheismus Spinozas gegen Mendelsſohns Theismus ſiegreich vertheidigt hatte, konnte ihm nichts Schlimmeres begegnen, als daß er von dem Standpunkte ſeines Theismus aus den Pantheismus eines Schelling angreifen wollte.

Bevor wir die Gefühlsphiloſophie verlaſſen, ſo möge kurz das Verhältniß bemerkt werden, worin ihre Anhänger zu Leibnitz ſtanden. Der wahre Leibnitz hätte ihnen unter allen frühern

* Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Fr. Heinr. Jacobi. 1812. S. 135.

Philoſophen der verwandteſte ſein ſollen; wenn auch in ſeinem Syſtem die abſolute oder unvergleichbare Urſprünglichkeit des menſchlichen Weſens keinen Platz fand, ſo war doch die Urſprünglichkeit des Gefühls, die elementare Bedeutung der dunkeln Vorſtellungen von Leibnitz mit großem Scharfſinn erkannt worden. Herder kannte Leibnitz und wußte ſich in poſitiver Weiſe von ihm abhängig. Hamann kannte ihn nicht, oder nur ſo weit ſich Leibnitz in der Theodicee zu erkennen giebt.* Lavater war mehr von ihm abhängig, als er vielleicht ſelbſt wußte. Und Jacobi, der aus Leibnitz ein genaues Studium gemacht hatte und ihm in wichtigen Punkten beiſtimmte, war doch zu ſehr intereſſirt, die Monadenlehre auf den Spinozismus zurückzuführen, als daß er Leibnitzens Eigenthümlichkeit hätte gerecht werden können. Indeſſen, wenn das Axiom der Mathematik, daß zwei Größen, welche einer dritten gleichen, auch unter einander gleich ſind, auf die Geiſter angewendet werden darf, ſo mußte Jacobi mehr mit Leibnitz übereinſtimmen, als er ſelbſt Wort haben wollte. Denn beide vergleichen ſich mit Plato: Leibnitz hält ſich an Plato, dieſen antiken Gegenfüßler Spinozas, und Jacobi ſah in Plato den einzigen Philoſophen, dem er verwandt ſein und welchen er ſelbſt dem Spinoza entgegenſetzen wollte.**

In eben dem Punkte nun, wo Jacobi den Spinozismus verläßt und ſich gegen alle rationelle Betrachtung der Dinge verſchließt, deren Ziel ihm Vergötterung der Natur, Atheismus und Fatalismus zu ſein ſchien, in eben dem Punkte, wo Jacobi zwiſchen Theismus und Naturalismus, Freiheit und Nothwendigkeit, Vorſehung und Schickſal den heilloſen Riß macht, wendet ſich

* Allwills Briefſammlung. Briefe an Verſchiedene. Nr. IX. Jacobis Werke. Bd. I. S. 384.

** Jacobis Verhältniß zu Leibnitz: vgl. Geſpr. über Hume Bd. II. S. 236 flgd. und 256. Jacobis Beziehung auf Plato: vgl. Einleitung II. S. 73 flgd.

dem dieſer Riß unerträglich war, von Jacobi und überhaupt von der dunkeln und ausſchließlichen Richtung der Gefühlsphiloſophie, womit ihn das Jugendalter ſeiner Poeſie zuſammengeführt hatte. Er ſchreibt dem Jugendfreunde, der ihm ſeine Briefe über Spinoza und die darauf bezüglichen Streitſchriften mit Mendelsſohn zugeſchickt hatte: „Wie weit wir von einander abſtehen, habe ich erſt recht wieder aus dem Büchlein ſelbſt geſehen. Ich halte mich feſt und feſter an die Gottesverehrung des Atheiſten und überlaſſe Euch Alles, was Ihr Religion heißt und heißen müßt. Wenn Du ſagſt, man könne an Gott nur glauben, ſo ſage ich Dir: ich halte viel aufs Schauen, und wenn Spinoza von der intuitiven Erkenntniß ſchreibt und ſagt: dieſe Betrachtungsweiſe kommt durch den klaren Begriff vom wirklichen Weſen gewiſſer Attribute Gottes zum klaren Begriff vom Weſen der Dinge:* ſo geben mir dieſe wenigen Worte Muth, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen, die ich reichen und von denen ich mir eine adäquate Idee bilden kann, ohne mich im Mindeſten zu bekümmern, wie weit ich kommen kann und was mir zugeſchnitten iſt.“** Die Ruhe und Klarheit, wie der zur Reſignation geſtimmte Geiſt Spinozas zogen Göthen mächtig an, und in dem amor Dei erkannte er jenen hohen Seelenfrieden, den er auf dem Wege ſeiner künſtleriſchen und intuitiven Weltbetrachtung in dem eigenen Gemüthe fand und erlebte. Iſt doch die Intellectualliebe Spinozas ſelbſt eine

* Spin. Eth. Pars II. Prop. 40 Schol. II. ed. Paulus. Vol. II. pag. 114.

** Ueber Göthes Verhältniß zu Jacobi, dem Spinozismus und dem mendelsſohn-jacobiſchen Streite hat am ausführlichſten und ſachkundigſten Schöll gehandelt in ſeiner Ausgabe der Briefe und Aufſätze von Göthe aus den Jahren 1766 — 1786 (Jahr 1786. S. 192 — 229).

Intuition, worin der anſchauende und denkende Verſtand einander begegnen dürfen, und alſo der phantaſievollſte Dichter mit dem ſtrengſten mathematiſchen Denker wohl übereinſtimmen konnte. In dieſem Punkte liegt Göthes Congenialität mit Spinoza, deſſen mathematiſch geführte Philoſophie er wohl nie, ſo wenig als Herder, zu einer Angelegenheit wirklichen Studiums gemacht hat und auch bei der Eigenthümlichkeit ſeines Genies kaum machen konnte. Zwiſchen Beiden beſteht die Wahlverwandtſchaft contemplativer Gemüther, die gleiche Neigung theoretiſcher Geiſter zu einem beſchaulichen Leben. Was man im Uebrigen Göthes Weltanſchauung nennt, iſt im ſtrengen Sinne des Worts weder Spinozismus, noch ſonſt ein philoſophiſches Syſtem, wofür dieſer poetiſche Genius kein Bedürfniß, und darum auch keine Anlage hatte, ſondern es iſt die echte phantaſiegemäße Vorſtellungsart, die das Göttliche in der Welt, das Geiſtige in dem Natürlichen zu ſchauen beſtrebt iſt. So war Göthe ein vollkommen dichteriſcher Pantheiſt, aber ein ſolcher, dem das Kraftgefühl des menſchlichen Genius, das Selbſtgefühl der eigenen unveräußerlichen Individualität ſo lebhaft inwohnte, daß er in dieſem Punkte niemals ein Spinoziſt weder ſein, noch werden konnte. Man kann ſagen, daß ihm mehr als einem Andern jener Begriff leibnitziſcher Monade angeboren war, der die abſolute Eigenthümlichkeit der menſchlichen Seele feſthielt und zugleich das Geiſtige und Körperliche in Eines faßte. Auf dieſen Begriff gründet ſich die echt götheſche Anſchauung einer geſetzmäßigen, continuirlichen Entwicklung in allen Dingen, die er mit ſo vielem Eifer in Steinen, Pflanzen und Thieren verfolgte; und an ebendenſelben Begriff knüpfen ſich ſeine Unſterblichkeitsvorſtellungen, die darin vornehmer, als die leibnitziſchen dachten, daß ſie nur für die höher ſtrebenden Geiſter eine ewige, perſönliche Fortentwicklung annahmen. Und hier beſonders bedient ſich Göthe gern der leibnitziſchen Ausdrücke,

daß der Mensch Entelechie, Monade, oder wie er bisweilen sagt, „entelechische Monade“ sei. Identität von Natur und Geist und naturgemäße, organische Entwicklung in allen Dingen: diese beiden genau verbundenen Begriffe bilden die Mittelpunkte von Göthes Weltanschauung, die kein System, sondern das Bedürfniß seiner Seele und deren freier Entwurf war; dieser Betrachtungsweise, die dem hartnäckigen Stillstande wie der gewaltsamen Bewegung gleich abgeneigt war, conformirten sich seine Ideen in jeder Richtung: ihr entsprach Göthe als Dichter und Philosoph, als Naturforscher und Staatsmann. Je näher ein philosophisches System dem Identitätsprincip und der Idee gesetzmäßiger Entwicklung angehört, um so verwandter ist es dem Genius dieses Dichters. Darum befreundete sich Göthe in der kantischen Philosophie am meisten oder vielmehr allein mit der Kritik der Urtheilskraft, weil hier die Identität von Natur und Geist angestrebt, oder doch ästhetisch zugelassen wurde, und die spätere Identitätsphilosophie, wenn er sie näher gekannt hätte, würde ihm vielleicht unter allen Systemen am congenialsten gewesen und als die Erfüllung dessen erschienen sein, was er von Fichte vergebens erwartet hatte. Darum sympathisirte Göthe unter den frühern Philosophen mit Spinoza, so weit dieser Pantheist und Identitätsphilosoph war, besonders aber mit Leibnitz, der aus dem Begriffe der Identität den Begriff der continuirlichen Entwicklung löste; und auf der andern Seite leuchtet ein, warum die spätern Identitätsphilosophen Schelling und Hegel sich unter allen Dichtern Göthen am nächsten verwandt fühlen. Göthe vereinigt in naiver Weise und ohne jede philosophische Absicht die Alleinheitslehre Spinozas mit der leibnitzischen Monadologie, er verfolgt und sucht überall das Naturgesetz der Metamorphose und Evolution, und wenn seine philosophische Weltansicht mit einem bestimmten Namen bezeichnet werden soll, so möge sie in jenem leibnitzischen Pantheismus bestehen, den vor ihm Lessing

anſtrebte und nach ihm Schelling erfüllte. Ein natürlicher Feind des Dualismus, wie er war, mußte er jenen unverſöhnlichen Gegenſatz zwiſchen Naturalismus und Theismus, den Jacobi ſo hartnäckig behauptete, als etwas Fremdes von ſich weiſen. Hier beſtand zwiſchen Göthe und Jacobi ein Gegenſatz nicht bloß der Begriffe, ſondern der Naturen, die ſich je länger, je mehr einander entfremdeten. In dieſem Gegenſatz zu Jacobi begegneten ſich Schelling und Göthe, deren Weltanſchauungen nahe verwandt waren, denn Beide ſuchten Naturalismus und Theismus zu vereinigen, die Jacobi trennen wollte, und ſie verbanden Beide auf eine höchſt eigenthümliche und geniale Weiſe die philoſophiſche Vorſtellungskraft mit der poetiſchen. Göthe philoſophirte mit der Phantaſie, und Schelling dichtete mit dem Verſtande. So erfuhr von dieſen beiden Seiten Jacobis letzte Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung eine ſehr entſchiedene und empfindliche Gegenerklärung. Schelling ſetzte ihr das böſe Denkmal Jacobis, und Göthe richtete dagegen jenes kleine, merkwürdige Gedicht, welches die Ueberſchrift führt: Groß iſt die Diana der Epheſer. Jacobi nämlich wollte die lebendige Offenbarung Gottes nicht in der Natur, auch nicht in der Schrift, ſondern lediglich im Innern des Menſchen gelten laſſen. Sein Theismus widerſtrebte der Orthodoxie eben ſo ſehr, als dem Naturalismus. Aber Göthen, der ſeine Ideen immer ſehen wollte, mußte dieſer geſtaltloſe und unſichtbare Gott als ein unheimliches Weſen erſcheinen, womit er, der Künſtler, Nichts gemein haben konnte, weil dieſes Weſen mit der Natur auch die Kunſt von ſich ausſchließt.* Wo bliebe das Werk des Künſtlers,

* Darum hat Göthe dieſes Gedicht, welches vom Standpunkte des Künſtlers aus Jacobis Theismus zurückweist, unter den Cyclus der Sammlung aufgenommen, welchen er mit dem Titel „Kunſt“ bezeichnet.

wenn das Göttliche nicht gestaltet und sinnlich ausgedrückt werden könnte, wenn es wirklich so wäre, wie Jacobi sich einbildet: „als gäb's einen Gott so im Gehirn, da! hinter des Menschen alberner Stirn, der sei viel herrlicher als das Wesen, an dem wir die Breite der Gottheit lesen?"

Was wir hier besonders an Göthe hervorheben, ist die Vereinigung von Spinoza und Leibnitz, die sich unwillkürlich in seiner Betrachtungsweise vollzieht: das ist dieser leibnitzische Pantheismus, um den Ausdruck zu wiederholen, den wir zur Bezeichnung Lessings brauchen mußten. Und eine ähnliche Vereinigung jener beiden entgegengesetzten Pole der dogmatischen Philosophie findet sich in der Jugend unsers zweiten großen Dichters. Die philosophischen Briefe zwischen Julius und Raphael bezeugen uns, wie

Schiller

in seiner Weise den Uebergang von der einen Vorstellungsart zur andern machte oder beide mit einander zu verbinden wußte. Er hatte von Natur eine Neigung zur Metaphysik, die ihn zum Philosophiren antrieb und seiner poetischen Kraft nicht die Gewalt, wohl aber den naiven Charakter entzog, der Göthes dichterische Individualität und Ueberlegenheit ausmacht. Schiller war ein Gefühlsphilosoph, einer der fühlenden und phantasirenden Denker, bevor er ein geschulter kritischer Philosoph wurde. Er ist als Gefühlsphilosoph ebenfalls ein leibnitzischer Pantheist, d. h. er vereinigt aus innerem, poetischem Bedürfnisse die Idee der Alleinheit mit der Idee der Monadologie. In dieser Rücksicht bilden die beiden Dichter einen merkwürdigen Gegensatz zu Hamann und Jacobi. Jene verhalten sich zu Spinoza und Leibnitz positiv, diese negativ. So erscheinen Göthe und Schiller, was ihre philosophischen Ideen betrifft, in unmittelbarer Verwandtschaft mit Lessing, sie sind die Fortbildner jener

Weltanſchauung, welche Leſſing angeſtrebt und gleichſam als ſein Teſtament hinterlaſſen hatte: ſie bilden die Durchgangspunkte zwiſchen Leſſing und Schelling. Hamann und Jacobi waren Spinoza und Leibnitz gegenüber Skeptiker. Poetiſche Naturen, wie Göthe und Schiller, weil ſie ſchöpferiſch ſind, können nicht ſkeptiſch ſein, und wenn ſie entgegengeſetzte oder verſchiedene Geſichtspunkte vereinigen, ſind ſie nicht gewöhnliche Synkretiſten, ſondern geſtaltende Denker. In dieſen aufſtrebenden Geiſtern wollte das Gefühl der göttlichen Weltordnung mit dem unveräußerlichen Gefühle menſchlicher Urſprünglichkeit verſöhnt werden. Dieſer unwillkürliche Drang und keine gewählte Abſicht faßt in Schillers poetiſchem Verſtande Spinoza und Leibnitz zuſammen und löst ihren Gegenſatz, um Beide zu bejahen, während Jacobi dieſen Gegenſatz ausgelöſcht hatte, um Beide zu verneinen. Wie bei Leibnitz, ſo gilt auch bei Schiller die Harmonie der Seelen als die höchſte Aufgabe des Menſchen, als die höchſte Abſicht des Univerſums, das ſich in einem Stufenreiche von Kräften entfaltet und zur Gottheit emporſtrebt. Wie tief ſich hier dieſe leibnitziſche Vorſtellungsart in das Gemüth eingelebt und zur Empfindung verdichtet hat, wie weit dieſe metaphyſiſchen Begriffe ſchon in Gefühl und Einbildungskraft übergegangen ſind, wird man am deutlichſten erkennen, wenn wir unſern Schiller ſelbſt reden laſſen. Unwillkürlich verwandelt ſich in ſeinem dichteriſchen Verſtande Spinozas Pantheismus in das „Monadenpoem“, wie Herder die leibnitziſche Philoſophie zu nennen liebte. „Alle Vollkommenheiten im Univerſum ſind vereinigt in Gott. Gott und Natur ſind zwei Größen, die ſich vollkommen gleich ſind. Die ganze Summe von harmoniſcher Thätigkeit, die in der göttlichen Subſtanz beiſammen exiſtirt, iſt in der Natur, dem Abbilde dieſer Subſtanz, zu unzähligen Graden und Maßen und Stufen vereinzelt. Die Natur (erlaube mir dieſen bildlichen Ausdruck) iſt ein

unendlich getheilter Gott. — Liebe iſt die Leiter, worauf wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit. Ohne Anſpruch, uns ſelbſt unbewußt, zielen wir dahin.

Todte Gruppen ſind wir, wenn wir haſſen,
Götter, wenn wir liebend uns umfaſſen,
Lechzen nach dem ſüßen Feſſelzwang.
Aufwärts, durch die tauſendfachen Stufen
Zahlenloſer Geiſter, die nicht ſchufen,
Waltet göttlich dieſer Drang.

Arm in Arme, höher ſtets und höher,
Vom Barbaren bis zum griech'ſchen Seher,
Der ſich an den letzten Seraph reiht,
Wallen wir einmüthigen Ringeltanzes,
Bis ſich dort im Meer des ewigen Glanzes
Sterbend untertauchen Maß und Zeit."

Und die Idee der leibnitziſchen Weltanſchauung in ihrer Hinneigung zur kritiſchen Philoſophie läßt ſich nicht edler ausſprechen, als in den Worten, womit dieſe merkwürdigen Briefe ſchließen: „Unter allen Ideen Deines Aufſatzes kann ich Dir am wenigſten den Satz einräumen, daß es die höchſte Beſtimmung des Menſchen iſt, den Geiſt des Weltſchöpfers in ſeinem Kunſtwerke zu ahnen. Zwar weiß auch ich für die Thätigkeit des vollkommenſten Weſens kein erhabeneres Bild, als die Kunſt. Aber eine wichtige Beſtimmung ſcheinſt Du überſehen zu haben. Das Univerſum iſt kein reiner Abdruck eines Ideals, wie das vollendete Werk eines menſchlichen Künſtlers. Dieſer herrſcht deſpotiſch über den todten Stoff, den er zu Verſinnlichung ſeiner Ideen gebraucht. Aber in dem göttlichen Kunſtwerke iſt der eigenthümliche Werth jedes ſeiner Beſtandtheile geſchont, und dieſer erhaltende Blick, deſſen er jeden Keim

von Energie, auch in dem kleinsten Geschöpfe, würdigt, verherrlicht den Meister eben so sehr, als die Harmonie des unermeßlichen Ganzen. Leben und Freiheit, im größten möglichen Umfange, ist das Gepräge der göttlichen Schöpfung. Sie ist nie erhabener als da, wo ihr Ideal am meisten verfehlt zu sein scheint. Aber eben diese höhere Vollkommenheit kann in unserer jetzigen Beschränkung von uns nicht gefaßt werden. Wir übersehen einen zu kleinen Theil des Weltalls, und die Auflösung der größern Menge von Mißtönen ist unserm Ohre unerreichbar. Jede Stufe, die wir auf der Leiter der Wesen emporsteigen, wird uns für diesen Kunstgenuß empfänglicher machen, aber auch alsdann hat er gewiß seinen Werth nur als Mittel, nur insofern er uns zu ähnlicher Thätigkeit begeistert. Dem edlen Menschen fehlt es weder an Stoff zur Wirksamkeit, noch an Kräften, um selbst in seiner Sphäre Schöpfer zu sein. Hast Du diesen Beruf einmal erkannt, so wird es Dir nie wieder einfallen, über die Schranken zu klagen, die Deine Wißbegierde nicht überschreiten kann. Und dies ist der Zeitpunkt, den ich erwarte. Erst muß Dir der Umfang Deiner Kräfte völlig bekannt werden, ehe Du den Werth ihrer freiesten Aeußerung schätzen kannst."* Diese letzten Worte weisen unverkennbar auf die kantische Philosophie hin, zu deren Grundsätzen sich Schiller selbst in seinen spätern ästhetischen Aufsätzen bekannte, und deren System in ästhetischer Rücksicht er am meisten gefördert und in der Richtung auf die Identitätsphilosophie fortgebildet hat. Schiller verhält sich zur kantischen Philosophie eben so congenial, als Lessing zur leibnitzischen: er erscheint gleichsam als Mittel- und Bindeglied, zuerst zwischen Lessing und Kant, dann zwischen Kant und Schelling.

* Schillers sämmtl. Werke. Bd. X. Philosophische Briefe: Gott. S. 294 flgd. 306 flgd.

Wie Leibnitz den Menſchen begriffen hatte, als ein abſolut eigenthümliches, urſprüngliches, monadiſches Weſen: ſo fühlten ſich die Geiſter in dem Zeitalter der Sturm- und Drangphiloſophie, welche die Feſſeln der Schule von ſich warf und die Kriſis entſcheidet, die unmittelbar der neuen Epoche vorausgeht. Niemals iſt in der menſchlichen Seele das Monadengefühl lebhafter gegenwärtig geweſen und feuriger ausgeſprochen worden, niemals hat der einzelne Menſch dem einzelnen Menſchen mehr gegolten, als damals. Die mächtigſten Empfindungen, deren das menſchliche Gemüth fähig iſt, richteten ſich hier mit leidenſchaftlicher Gewalt auf die individuellen Verhältniſſe der Freundſchaft und Liebe. Man lebte in dieſen Verhältniſſen mit einer förmlichen Andacht, man behandelte ſie wie eine Art Cultus und Religion. Das Gefühl wurde hier unmittelbar zur Metaphyſik: Freundſchaft und Liebe galten als die höchſte Uebereinſtimmung der Seelen, als ein Symbol der Weltharmonie, und die ſo bewegte Einbildungskraft gefiel ſich, die geheimnißvolle Nothwendigkeit einer göttlichen Vorherbeſtimmung auch auf die menſchlichen Seelenverhältniſſe zu übertragen. Mit dem Selbſtgefühle eigenſter Individualität ſteigerte ſich natürlich der Werth des Individuums, ſteigerte ſich das Intereſſe an der menſchlichen Eigenthümlichkeit, ſteigerte ſich die gemüthliche Bedeutung aller Verhältniſſe, welche das Individuum mit dem Individuum verknüpfen: beſonders jener Verhältniſſe, die nicht angeboren ſind, ſondern aus eigenem Triebe gewählt und ergriffen werden, die ſich nicht auf ein natürliches Sittengeſetz, ſondern allein auf das freie und mächtige Selbſtgefühl, nicht auf Verwandtſchaft, ſondern auf Wahlverwandtſchaft gründen. Dieſe leidenſchaftliche Stimmung der Gemüther fand in dem götheſchen Werther ihren ebenbildlichen Ausdruck, und die dämoniſche Aehnlichkeit, womit hier das Schickſal der Leidenſchaft und das Geheimniß der Herzen getroffen war, mußte das im Innerſten berührte Zeitalter entzücken zugleich und

erſchrecken. Es war ein hiſtoriſcher Roman, und zwar der größte, den dieſes Zeitalter haben konnte, wenn anders nicht der Name, ſondern die Sache und die Bedeutung des Inhalts den hiſtoriſchen Charakter der Kunſt und Dichtung ausmachen. Wir können hier nicht länger bei dieſer anziehenden Stelle verweilen, da wir den Fortgang der Ideen allein im Auge haben; aber dürften wir das Zeitalter, welches fühlend und ahnend philoſophirte, bis in ſeine kleinſten und verborgenſten Vorſtellungen verfolgen, ſo würden wir jene götheſche Dichtung bis in ihre Details analyſiren.

Die Auflöſung der dogmatiſchen Philoſophie.

Wir haben ſchon bei Leibnitz den Widerſpruch aufgedeckt, welcher der dogmatiſchen Philoſophie inwohnt: daß nämlich unter dem Geſichtspunkte der Monadenlehre die Möglichkeit einer rationellen Erkenntniß verneint werden mußte, ſo ſehr auch die Monadologie eine ſolche Erkenntniß ſelbſt ſein wollte. Dieſen Widerſpruch offenbart, ohne ihn zu löſen, die Gefühlsphiloſophie, vor Allen in Hamann und Jacobi, die ſich den dogmatiſchen Philoſophen gegenüber ausſchließend verhielten. An dieſer Geſtalt der Gefühls- oder Glaubensphiloſophie läßt ſich eine negative und eine poſitive Seite deutlich unterſcheiden: die erſte richtet ſich räſonnirend und beweiſend gegen alle rationelle Erkenntniß, die andere richtet ſich fühlend und divinirend auf das Urſprünglich-Menſchliche. Von ihrer negativen Seite betrachtet, iſt die Glaubensphiloſophie entſchieden ſkeptiſch, von der poſitiven Seite dagegen entſchieden dogmatiſch: unter jenem Geſichtspunkte vergleicht ſie ſich mit Hume, unter dieſem mit Rouſſeau. Und warum ſollen wir nicht ſagen, daß die deutſche Aufklärung in dieſen Glaubensphiloſophen ihren Hume und ihren Rouſſeau der kantiſchen Philoſophie vorausgeſchickt habe, da ſich dieſe deutſchen Glaubensphiloſophen ſelbſt ihrer Gemeinſchaft namentlich

mit Hume so deutlich bewußt waren, welcher Kant nach dessen eigenem Bekenntniß aus dem Schlummer des Dogmatismus erweckte?

Mit der Verneinung der rationellen Erkenntniß endet auch in Deutschland die dogmatische Philosophie. Diese Auflösung, welche von Leibnitz vorbereitet war, haben unsere Hamann und Jacobi kategorisch ausgesprochen. Aber eben dieses kategorische Verneinen der rationellen Erkenntniß bildet den Widerspruch, wodurch sich die Glaubensphilosophie selbst aufhebt. Denn die Kehrseite davon ist das kategorische Setzen eines irrationalen Princips, einer Wahrheit, deren wir unmittelbar gewiß sind und nur unmittelbar, durch Gefühl und Glauben, gewiß sein können. So sehr sie sich gegen den Dogmatismus sträuben, bleiben die Glaubensphilosophen doch unter seiner Herrschaft und werden, so weit sie positiv sind, von ihm gefangen gehalten. Sie befreien sich nicht vom Dogmatismus, sondern empören sich nur dagegen. Wider ihren Willen haben sie aus dem Gefühle, indem sie es kategorisch hinstellen, eine Kategorie, einen Begriff gemacht und dadurch den lebendigen Glauben in einen dogmatischen Glauben verwandelt. So müssen sie das Schicksal aller dogmatischen Philosophie theilen: nämlich den Widerspruch, daß sie sich selbst nicht erklären, daß sie aus ihren Principien ihren Standpunkt nicht rechtfertigen können. Denn ein anderes ist das Gefühl, welches sie behaupten, ein anderes die Gefühlsphilosophie, die sie predigen. Ihr Gefühl ist eine lebendige Thatsache, ihre Gefühlsphilosophie ist ein logisches Urtheil: sie ist nicht bloß Gefühl, sondern sie denkt das Gefühl und verwandelt es in ein Axiom: sie verwandelt den natürlichen Grund des Wissens in einen heuristischen Grundsatz des Philosophirens, und widerlegt dadurch sich selbst, denn sie macht zu einem Object des Verstandes, was ihren eigenen Principien zufolge niemals Verstandesobject werden kann. Das Gefühl soll

der Grund unſeres Wiſſens ſein. Gut! ſo werde ich, ſo viel ich weiß, nur durch das Gefühl wiſſen, aber das Gefühl ſelbſt werde ich niemals wiſſen; es kann nur Subject, nie Object meines Bewußtſeins werden. Das Ueberſinnliche ſoll nicht Object des Verſtandes, nicht bewußter Gegenſtand ſein: ſo gilt daſſelbe von dem Vermögen des Ueberſinnlichen, ſo gilt daſſelbe vom Gefühl, welches dieſes Vermögen iſt. Wo bleibt, müſſen wir fragen, die Gefühlsphiloſophie, deren Gegenſtand das Gefühl iſt? Der Gefühlsphiloſoph verhält ſich zum Gefühl, wie der Materialiſt zum Körper, der Monadolog zur Monade, der Spinoziſt zum Modus. Wären die Dinge nur Modi, ſo wäre der Spinozismus, nämlich der Begriff oder die Erkenntniß, daß die Dinge Modi ſind, ſchlechterdings unmöglich. Wären die Dinge nur Monaden, ſo wäre die klare und deutliche Einſicht, daß ſie Monaden ſind, ſchlechterdings unmöglich. Wären die Dinge nur Körper, ſo wäre Alles eher zu erklären, als der Materialismus ſelbſt, welcher wiſſen will, daß alle Dinge nur Körper, alle wirkſamen Kräfte nur Körperkräfte ſind. Und eben daſſelbe gilt von der Philoſophie, die ſich ausſchließlich auf das Gefühl gründet, die alle Erkenntniß vom Gefühl allein abhängig macht. Wäre wirklich das Gefühl der alleinige Grund unſeres Wiſſens, ſo würden wir unter der Macht und Herrſchaft des Gefühls leben, ſo würden wir fühlend denken, aber niemals das Gefühl denken, geſchweige darüber weitläufig philoſophiren.

Um das Geſammtreſultat in eine bündige Formel zu faſſen, ſo lautet das ſchließliche Urtheil: die Philoſophie hat auf keinem ihrer bisherigen Standpunkte vermocht, ſich ſelbſt zu erklären. Von Carteſius bis Jacobi hat der philoſophirende Geiſt keinen Geſichtspunkt gefunden, unter dem er ſich ſelbſt erblicken und ſeine eigene Möglichkeit, ſeinen Realgrund erklären konnte. Carteſius ſetzte die Möglichkeit rationeller Erkenntniß voraus, und Spinoza erfüllte dieſe Vorausſetzung; Leibnitz widerſprach

der Möglichkeit einer rationellen Erkenntniß, zwar nicht im Principe, wohl aber in dem Resultate seiner Philosophie, und Jacobi endlich verneinte kategorisch jene Voraussetzung, worauf sich in Carteſius die Philosophie gegründet hatte. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, bildet die vorkantische Philosophie eine deutlich ausgesprochene Antinomie. Die Theſis davon lautet: es giebt eine rationelle Erkenntniß vom Wesen der Dinge, die Antitheſis: es giebt eine solche Erkenntniß *nicht*; jene erklärt: *Nichts ist unbegreiflich*, diese: *Alles ist unbegreiflich*. Die Theſis wird durch *Carteſius* und *Spinoza*, die Antitheſis durch *Jacobi* behauptet, und die Verknüpfung beider, das heißt die Antinomie selbst, bildet *Leibnitz*.

Diesen Widerspruch nun erkennt und löst die kritische Philosophie. Sie ist in Wahrheit *kritisch*, denn sie macht den Schiedsrichter in dem Streit zwischen *Dogmatismus* und *Skepticismus* (Glaubensphilosophie) über die Möglichkeit rationeller Erkenntniß: einem Streit, bei dem sich *alle* Systeme der Vergangenheit betheiligen müssen; sie richtet die entgegengesetzten Parteien und entscheidet deren Streit so, daß sie jeder von beiden ihre wohlerwogenen Rechte zutheilt. Sie *begränzt* das streitige Gebiet der rationellen Erkenntniß: diesseits des festgesetzten Terminus soll die Theſis, jenseits desselben soll die Antitheſis Recht haben. Ihr letzter Urtheilsspruch erklärt: es giebt eine rationelle Erkenntniß, aber nur von den sinnlichen Objecten oder den Erscheinungen der Dinge; es giebt dagegen *keine* rationelle Erkenntniß von dem Uebersinnlichen oder vom Wesen der Dinge. Will man die menschliche Wissenschaft über diese Grenze ausdehnen und auf das Gebiet des Uebersinnlichen, auf das Wesen der Dinge selbst, übertragen, will man sich zu einer rationalen Psychologie, Kosmologie, Theologie versteigen, so sind jene Widersprüche und Antinomieen unvermeidlich, welche die leibnitz-wolfische Philosophie an ihrem eigenen Beispiele zeigt und

Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft an eben dieser Stelle entdeckt und auflöst.

Der Gesichtspunkt, unter dem die kritische Philosophie entsteht, sucht die Selbsterkenntniß im Sinn exacter Wissenschaft, d. h. die Erklärung der menschlichen Erkenntniß in erster, und die der Dinge in zweiter Linie. Von hier aus beschreibt die kritische Philosophie eine Entwicklung, welche dem Verlaufe der dogmatischen analog ist. Wie sich Cartesius zur dogmatischen Philosophie verhält, so verhält sich Kant zur kritischen. Wie Spinoza zu Cartesius, so verhält sich Fichte zu Kant. Wie Leibnitz zu Cartesius und Spinoza, so verhalten sich Schelling und Hegel zu Kant und Fichte. Und in diesen Verhältnissen scheinen die Philosophen der folgenden Zeit selbst ihre Verwandtschaft mit den frühern empfunden zu haben. Je mehr sich die kritische Philosophie von dem kantischen Dualismus befreit, je näher sie dem Identitätsprincip und dem Begriff der Entwicklung kommt, um so mehr steigert sich ihre Sympathie für Spinoza, um so näher fühlt sie sich dem Geiste Leibnitzens verwandt. Kant, der Begründer des Kriticismus, beurtheilte die dogmatische Philosophie, d. h. alle Systeme, die vor ihm da waren, zu sehr im Ganzen, um die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Philosophen genau zu unterscheiden, er hatte weniger Individualitäten als Gruppen vor sich, die er nicht ins Einzelne verfolgte. Den Spinoza kannte er kaum oder lernte ihn erst durch Jacobi kennen, und Leibnitzen faßte er im wolfischen Verstande auf, dem er selbst angehörte, so lange er noch im Dogmatismus verharrte. Die Philosophie, deren Widersprüche er aufgedeckt, und deren metaphysische Systeme er gestürzt haben wollte, war die leibnitz-wolfische. Fichte wußte, daß er im äußersten Gegensatz zu Spinoza stehe, und daß seinem Principe Leibnitz näher verwandt sei. Er sah in Spinoza den Charakter der dogmatischen Philosophie, welcher er selbst der kritischen Philosophie sein wollte. Zwischen ihm und

Spinoza bestand nur die Wahlverwandtschaft consequenter und rücksichtsloser Denker, und diese Verwandtschaft fühlte Fichte eben so deutlich, als er den Gegensatz ihrer Systeme einsah. Zwischen ihm und Leibnitz bestand eine Wahlverwandtschaft der Grundsätze, die in dem Principe selbstthätiger Eigenthümlichkeit und Kraft übereinstimmten. In eben diesem Punkte, wo sich Leibnitz dem Spinoza entgegensetzt, fühlt sich Fichte zu Leibnitz hingezogen. Am bedeutungsvollsten und treffendsten aber urtheilte Schelling über jene beiden Träger der dogmatischen Philosophie, denen er sich in gleicher Weise congenial fühlte, denn mit Spinoza theilte er das Identitätsprincip und den Pantheismus, und mit Leibnitz die Idee der Entwicklung im Universum, des Stufenreichs der Dinge, der harmonischen Weltordnung. Wir können von Leibnitz und seinem Zeitalter nicht besser Abschied nehmen, als wenn wir uns die Urtheile vergegenwärtigen, welche Fichte und Schelling dem großen Begründer der deutschen Aufklärung widmen. Wie er in diesen Urtheilen existirt, so hat Leibnitzens Bild uns selbst vorgeschwebt von dem ersten Zuge unserer Darstellung bis zum letzten. Fichte sagt in seiner zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre: „Leibnitz konnte auch überzeugt sein, denn wohl verstanden — und warum sollte er sich nicht selbst wohl verstanden haben? — hat er Recht. Läßt höchste Leichtigkeit und Freiheit des Geistes Ueberzeugung vermuthen; läßt die Gewandtheit, seine Denkart allen Formen anzupassen, sie auf alle Theile des menschlichen Wissens ungezwungen anzuwenden, alle erregten Zweifel mit Leichtigkeit zu zerstreuen, und überhaupt sein System mehr als Instrument, denn als Object zu brauchen; läßt Unbefangenheit, Fröhlichkeit und guter Muth im Leben auf Einigkeit mit sich selbst schließen: so war vielleicht Leibnitz überzeugt, und der einige Ueberzeugte in der Geschichte der Philosophie.“ Und Schelling erklärt in der Einleitung seiner Ideen zu einer Philosophie der Natur:

„Der Erſte, der Geiſt und Materie mit vollem Bewußtſein als Eines, Gedanke und Ausdehnung nur als Modificationen deſſelben Princips anſah, war Spinoza. Sein Syſtem war der erſte kühne Entwurf einer ſchöpferiſchen Einbildungskraft, der in der Idee des Unendlichen, rein als ſolchem, unmittelbar das Endliche begriff und dieſes nur in jenem erkannte. Leibnitz kam und gieng den entgegengeſetzten Weg. Die Zeit iſt gekommen, wo man ſeine Philoſophie wiederherſtellen kann. Sein Geiſt verſchmähte die Feſſeln der Schule, kein Wunder, daß er unter uns nur in wenigen verwandten Geiſtern fortgelebt hat und unter den Uebrigen längſt ein Fremdling geworden iſt. Er gehörte zu den Wenigen, die auch die Wiſſenſchaft als freies Werk behandeln. Er hatte in ſich den allgemeinen Geiſt der Welt, der in den mannigfaltigſten Formen ſich ſelbſt offenbart, und wo er hinkommt, Leben verbreitet.“ —

Mannheim.
Schnellpreſſendruck von Heinrich Hogreſe.